Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica 4

Jean-Pierre Bastian

AMÉRICA LATINA 1492-1992 CONQUISTA RESISTENCIA Y EMANCIPACIÓN



Centro de Estudios Constitucionales México-Centroamérica
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Corte de Constitucionalidad República

AMÉRICA LATINA, 1492-1992
CONQUISTA, RESISTENCIA Y EMANCIPACIÓN

CUADERNOS CONSTITUCIONALES MÉXICO-CENTROAMÉRICA

4

JEAN-PIERRE BASTIAN

AMÉRICA LATINA, 1492-1992
CONQUISTA, RESISTENCIA
Y
EMANCIPACIÓN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CORTE DE CONSTITUCIONALIDAD DE GUATEMALA

MÉXICO, 1992



Primera edición: 1992

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Ciudad Universitaria, México 04510, D. F.

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-2749-8

Portada: Jorge G. Fratta

ÍNDICE

Advertencia 9

INTRODUCCIÓN

1. Algunas claves de lectura 13
2. Una doble interrogación 16

CAPÍTULO I

EXPANSIÓN, DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE LOS ESPACIOS AMERICANOS

1. La expansión territorial 20
2. La invención de América 21
3. Conquista y encuentro de civilización . . . 24

CAPÍTULO II

COLONIZACIÓN, EXPLOTACIÓN Y EVANGELIZACIÓN

1. La apropiación de la tierra y de las minas . 30
2. El servicio personal de los indios y la esclavitud de los negros 31
3. La conquista de lo imaginario 33
4. La Iglesia, instrumento de poder 35
5. ¿Es el indio un ser racional? 36

CAPÍTULO III

LAS SOCIEDADES COLONIALES

1. Centralismo, Contrarreforma y cristianismo colonial 40
2. Razas y castas 42
3. Sincretismo religioso y arte barroco . . . 45

CAPÍTULO IV

LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS Y NEGRAS

1. Revueltas y movimientos mesiánicos indígenas 52
2. La reconstrucción de las identidades étnicas 54
3. Cimarrones y negritud 56

CAPÍTULO V

INDEPENDENCIA, EMANCIPACIÓN Y MODERNIDAD LIBERAL

1. Unas frágiles nacionalidades 59
2. Las reformas liberales y la modernidad democrática 61
3. Ruptura y continuidad 63

CAPÍTULO VI

LA AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA

1. Revolución e identidad mestiza 68
2. Democracia y pluralismo 71

Algunas reflexiones finales 75

Principales fechas mencionadas 81

Bibliografía sumaria 85

ADVERTENCIA

El quinto centenario imponía una anamnesis, un esfuerzo de rescate de la memoria europea y latinoamericana. Muchas obras se publicaron redactas por historiadores concienzudos que dedicaron sendas páginas a tal o cual aspecto de los acontecimientos cercanos al año de 1492. Este libro se distingue de los demás por su tamaño como por su pretensión. El propósito primero fue ofrecer en pocas páginas a un amplio público francófono desconocedor de América Latina, un ensayo sintético que permita a la vez informar sobre la historia de América Latina y reflexionar sobre las consecuencias del acontecimiento de 1492 para la América Latina y la Europa actual.

Modesto ensayo, estas páginas son, por otra parte, demasiado ambiciosas, por pretender restituir la dinámica de quinientos años de manera necesariamente esquemática y por lo tanto, truncada. Me atrevo a entregarlas a su publicación en México, pensando que pueden, a pesar de su defecto intrínseco, servir a enriquecer un debate abierto y a seguir la búsqueda de esta "tierra sin mal" que algunos grupos indígenas tupi-guarani, en sus migraciones perpetuas, creyeron poder ubicar en algún lugar de las selvas amazónicas. Quinientos años después, somos más conscientes que nunca que la tierra sin mal no existió en América Latina, pero sí, que queda como un horizonte utópico a construir.

PRESENTACIÓN

Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, es una línea de publicaciones del Centro de Estudios Constitucionales México-Centroamérica, organismo de cooperación entre la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Corte de Constitucionalidad (Tribunal Constitucional) de Guatemala. Estas dos instituciones celebraron, representadas por su rector y su presidente, respectivamente, en el mes de octubre de 1991 en la ciudad de México, un convenio de colaboración, a fin de realizar actividades conjuntas y coordinadas en proyectos de investigación, capacitación y docencia, principalmente sobre materias relacionadas con derecho constitucional, derechos humanos y la democracia, así como el intercambio de estudios sobre los mismos temas, sin perjuicio de que puedan llevarse a cabo acciones en relación con otras materias de tipo jurídico. En aplicación de ese compromiso, se convino, a través del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en crear un programa específico, una unidad de investigaciones jurídicas que se denomina Centro de Estudios Constitucionales México-Centroamérica, que tiene su sede en la Corte de Constitucionalidad en la ciudad de Guatemala.

El Centro fue creado en virtud del convenio suscrito en la ciudad de Guatemala, por el presidente de la Corte y el director del Instituto de Investigaciones Jurídicas, con objeto de concretar las tareas de cooperación e investigación, y ha iniciado sus actividades. Dentro de sus proyectos destaca la actividad editorial, de orientación pluralista,

que pretende recoger el pensamiento de los constitucionalistas del área y sus reflexiones sobre aspectos de interés común. Unifica a los promotores y autores, su compartida preocupación por la efectiva aplicación de las normas constitucionales, la eficaz protección de los derechos humanos y la búsqueda de la realización del ideal democrático en una coyuntura crítica de la región.

Dr. José Luis Soberanes
Director del Instituto de
Investigaciones Jurídicas
UNAM

Dr. Jorge Mario García Laguardia
Coordinador del Centro de
Estudios Constitucionales
México-Centroamérica

INTRODUCCIÓN

1. Algunas claves de lectura 13
2. Una doble interrogación 16

INTRODUCCIÓN

Las sociedades evolucionan muy lentamente y las que hoy constituyen lo que hemos convenido en llamar América Latina, no escapan a esta regla. Desde hace cinco siglos, cuando la carabela de un comerciante genovés de nombre Cristóbal Colón zarpó del puerto de Palos, cerca de Sevilla y Huelva (al sur de España), tanto Europa, como el nuevo mundo que iba a encontrarse en su ruta, han vivido mutaciones sin precedentes. Estas últimas hacen distinguir, incluso hoy las unas, de las otras. La apertura de espacios marítimos desconocidos, el encuentro de nuevas civilizaciones, la apropiación de nuevos territorios, la sumisión de sus poblaciones y, sobre todo, casi treinta años más tarde (1522), la primera vuelta al mundo, fueron elementos que marcaron el principio de los tiempos modernos. 1492 es entonces la fecha de entrada de Europa a la modernidad (si nosotros le diéramos un sentido de amplificación y de aceleración de las comunicaciones) y por consiguiente, es la de la integración a una modernidad que sufrió América Latina. Esos treinta años no fueron, solamente, el fin de espacios amplios y mares tenebrosos, sino también el principio de la conciencia de la unidad del globo terrestre. Estos años fueron, sobre todo, el punto de partida de una expansión europea y cristiana incesante. En efecto, al finalizar el siglo XV, los navegantes españoles y portugueses iniciaron la occidentalización del mundo y en especial de América. Desde este punto de vista, América Latina es sin duda, el espacio que ha vivido uno de los procesos de occidentalización más violentos e irreversibles, por la vía de la cristianización.

Es por esto que numerosas preguntas surgen hoy en torno al sentido que debe atribuirse al acontecimiento de

larga duración, ligado al día simbólico del 12 de octubre de 1492, día en que arriba la carabela de Colón a lo largo de una isla, que él pensaba eran las Indias occidentales. ¿Fue éste, un descubrimiento como lo afirman algunos? Otros, por el contrario, se preguntan ¿cómo se puede descubrir lo que ya existía?: culturas indígenas muy desarrolladas, que de hecho fueron encubiertas por el Occidente cristiano. Pero ¿no es un eufemismo utilizar ese término, cuando en realidad, hubo más bien un choque de violencia extrema y la destrucción de las sociedades indígenas? ¿No debe hablarse entonces de una invasión?

Todo acontecimiento histórico fundador suscita un conflicto de interpretación según los diversos actores y sus intereses. Desde hace mucho tiempo, los colonizadores tienden a defender los beneficios civilizadores de su acción. Hoy incluso, se ven inclinados a resaltar el encuentro. Esto se acentuó en España en 1992, en la exposición universal de Sevilla. La misma Iglesia católica prefiere proponer un proyecto de nueva evangelización, como si el continente latinoamericano no hubiera sido evangelizado, por voluntad propia o por fuerza, desde hace cinco siglos. Por su lado, los gobiernos latinoamericanos ponen énfasis en el mestizaje y recuperan así fácilmente la herencia ibérica y panhispanista que legitima frecuentemente la hegemonía de las minorías en el poder. Ellos lo hacen más fácilmente, ya que el panhispanismo les permite afirmar un cierto nacionalismo latino contra su poderoso vecino norteamericano, cuya influencia no es solamente económica, sino también política y cultural.

Por otra parte, los indígenas, los negros, la Iglesia que se dice popular, las minorías religiosas heterodoxas y las oposiciones políticas tienen la tendencia a denunciar cinco siglos de colonialismo, de violencia económica, política y simbólica. La historia les presta desde luego su apoyo, debido al pillaje de riquezas, al autoritarismo y al racismo que no ha dejado de cesar, desde 1492, ya que los neocolonialismos sobreviven por medio de la crisis de la deuda externa que ha sacudido a América Latina durante estos últimos años.

Entonces, entre la leyenda dorada y la leyenda negra ¿existe un justo medio por el rumbo de la ciencia histórica que nos ofrezca el acceso a la ponderación y al equilibrio? Es poco probable, porque los hechos pueden ser pesados y medidos, las fuentes diversificadas, pero la interpretación queda como un horizonte imprescindible y coloca inevitablemente en el corazón mismo del conflicto al autor que deseaba poder eludirlo. Conviene entonces mejor aclarar algunas claves de lectura que uno desea arriesgar para interpretar un acontecimiento de por sí complejo, tomando en cuenta, de antemano, los límites de una empresa tal.

1. *Algunas claves de lectura*

El acontecimiento del 12 de octubre 1492 no puede ser comprendido hoy, más que *a posteriori*, a través de un trayecto retrospectivo que cubre los 500 años que nos separan de la llegada de Colón. Por supuesto, una aproximación detallada de las fuentes colombinas permite reconstruir los primeros viajes. Pero el interés principal de la búsqueda del sentido de lo que ocurrió en 1492 no reside en la mera descripción cronológica de los hechos y acontecimientos. Es necesario recurrir a la larga duración para poner estos hechos en perspectiva y reconstruir lo que este acontecimiento implicó, tanto para América Latina, como para Europa. Éste será el objetivo de este libro: intentar conocer la estructura económica, política y social que tuvo lugar a partir de 1492 y sus consecuencias a largo plazo, a fin de entender la relación que la América Latina contemporánea y la Europa actual, sostienen respecto a este acontecimiento fundador.

Tal vez es necesario precisar primero, que el concepto de América Latina nació en el siglo XIX, en Francia, y que su uso fue esencialmente cultural. Este concepto designaba a los países de esa América de tradición latina y católica que se oponía a la otra América anglosajona y protestante. Algunos como el político y filósofo peruano Raúl Haya de la Torre (1895-1979), han creado el

concepto de Indoamérica, a fin de reforzar un componente fundamental de esas sociedades: las culturas indígenas. Otros, en cambio, ponen atención sobre las herencias españolas y portuguesas, y prefieren hablar entonces de Iberoamérica. Por su parte, el escritor mexicano Carlos Fuentes, pretende restituir el pluralismo étnico del continente, y propone la noción, bien prosaica, de Indo-Afro-Ibero-América.

Por mi parte, yo seguiré el uso establecido, retomando el término de América Latina, tanto en su acepción cultural, como en la de espacio geopolítico, fruto de las sociedades coloniales españolas y portuguesas; espacio que perdura, incluso hoy día, a pesar del mosaico de diversas nacionalidades, resultado de las independencias del siglo XIX.

Tres categorías englobantes me permitirán abordar a la vez el acontecimiento de 1492, así como sus consecuencias a largo plazo. Éstas son, las de conquista, resistencia y emancipación. Más que enunciar unos momentos sucesivos dignos de una dialéctica hegeliana, se intentará leer, a lo largo de la historia moderna de América Latina, la permanencia de estas categorías como fuerzas constitutivas y componentes de ese acontecimiento, que siguen influyendo en esa entidad geopolítica.

Una hipótesis guiará nuestro paso: en 1492 América Latina es forzada a entrar en la modernidad, es decir, en un proceso de aceleración del tiempo y de las comunicaciones a escala mundial. Es a partir de esta circunstancia que ella se constituye a lo largo del periodo colonial y hasta nuestros días, intentando preservar, sin embargo, su identidad original, contra una modernidad impuesta por Europa. Pero al mismo tiempo, América Latina fue sujeta, por sus colonizadores ibéricos, a entrar en una cierta relación con la modernidad. De buena o mala gana, ésta se encontró incorporada a una economía-mundo (Braudel) cuyo centro era la Europa del norte (Amberes, Amsterdam y Londres sucesivamente desde el siglo XVI) y no España y Portugal. Esta economía, y ese mundo, fueron edificados por una Europa en expansión comercial y política, pero desgarrada por los conflictos y las guerras

de religiones. En la medida en que España se convirtió, con Carlos V (1519-1558), en el apostol de la contrarreforma, sus espacios coloniales fueron cerrados a las nuevas ideas, además de estructurarse dentro del objetivo de defender el orden político y religioso producto del Concilio de Trento (1545-1563), opuesto a las reformas protestantes y a los modelos políticos y sociales que ellas propusieron. En consecuencia, el racionalismo anglosajón y francés del siglo XVIII, nacido de la crisis que sufrió la conciencia europea del siglo XVII, nunca se arraigó profundamente en la religiosidad americana de las sociedades coloniales españolas y portuguesas. Nacida en los espacios coloniales ibéricos, la América Latina contemporánea vivirá, desde sus independencias en el siglo XIX, una extrema tensión entre su tradición marcada por el espíritu de la contrarreforma y una modernidad ligada al proceso europeo de racionalización y de secularización. Por lo tanto, las elites liberales latinoamericanas desearon el progreso en el sentido que el siglo XIX le había dado, pero sin querer ni poder perder ni los beneficios religiosos y culturales de una herencia colonial que las habían conformado. Esta tensión permanente entre una tradición endógena, sincrética, y una modernidad siempre exógena es un desgarramiento permanente cuyo origen se remonta al acontecimiento del 12 de octubre de 1492. Esta tensión constitutiva nos servirá de hilo conductor para interrogar a la América Latina contemporánea.

Sin duda, a través de la comprensión de la evolución de América Latina, podremos igualmente llegar a comprender la relación de Europa con esta historia y con estas sociedades. Los europeos, detentadores desde 1492 de una hegemonía a escala mundial, ¿no habían ellos reducido a los latinoamericanos al rango de "bárbaros"? Esta facultad que poseyó el Occidente de transformar a todo colonizado en "bárbaro", no fue una experiencia exclusiva para América Latina. Pero es el continente donde la occidentalización fue más total que en otros. A pesar de todo esto, su identidad continúa siendo en parte irreductible a la occidentalización, y perdura precisamente, dentro de esa tensión entre la tradición y la moder-

nidad, que la caracteriza y la diferencia. Entrar por el curso de la historia dentro del origen y la evolución de esa diferencia, es comenzar a reconocer al otro, a buscar y a comprender o intentar interrogarse sobre nosotros mismos, los europeos. ¿Tendrían las otras culturas sólo el derecho a una existencia a plazo, desde que nuestra civilización occidental se consideró como un punto de llegada inevitable para las demás?

2. *Una doble interrogación*

La interrogación es doble ya que si, para nosotros los europeos, es un llamado al respeto de la diferencia, ésta consiste, para los latinoamericanos en preguntarse, cómo dejar atrás la contradicción, vivida de manera trágica, entre modernidad y tradición, sin perder su identidad.

Conquistadas por el poder colonial ibérico, las sociedades precolombinas desaparecieron. Una nueva sociedad colonial nació, síntesis social original, distinta del modelo de las metrópolis. Este largo proceso de formación desembocó en el lento surgimiento de una conciencia nacional, que condujo las sociedades coloniales a las nacionalidades independientes. Aunque buscaban el progreso, éstas no rompieron del todo con los valores y las prácticas coloniales. Éste fue, ciertamente, el dilema de los liberales de las jóvenes naciones independientes latinoamericanas: ¿cómo tener derecho al bienestar y a la riqueza características de la sociedad norteamericana y anglosajona, sin tener que "protestantizarse" y perder por esto su identidad original? En otros términos, la América Latina mestiza nacida en el siglo XVI, busca hasta nuestros días, preservar su identidad, a pesar del choque permanente de una modernidad paradójica impuesta y solicitada a la vez. En efecto, ésta aceptó el progreso técnico ofrecido por la modernidad, pero rechazó, los valores que le hubieran permitido asumir esa modernidad y superar el peso de la tradición. Es probablemente esta tensión, característica entre tradición y modernidad que constituye la originalidad de la América Latina contem-

poránea. Pero ¿puede esta identidad particular ser mantenida a costa del rechazo de toda reforma religiosa, intelectual y moral? ¿Puede el dinamismo del mestizaje ejercerse sólo con los modelos ibéricos de sociedad corporativista y autoritaria, que según la metáfora del cuerpo humano, concibe a la sociedad como una totalidad orgánica donde cada miembro del cuerpo social ocupa una función específica, dentro del marco de una estricta jerarquía descendiente e inmutable? ¿Es que no existirá espacio para una identidad mestiza latinoamericana no integradora, pero igualitaria y pluralista? Al prescindir de toda reforma religiosa, premisa de un cambio en los valores, ¿será posible romper con la herencia colonial impregnada todavía en los comportamientos y en las mentalidades? Éstas son las preguntas fundamentales ligadas al porvenir de los modelos políticos y religiosos democráticos, así como a la distribución de la riqueza, en un continente donde hoy se habla de transición hacia la democracia, después de una larga historia de regímenes autoritarios, y donde las desigualdades económicas están siempre presentes, a pesar de los programas de solidaridad frecuentemente demagógicos.

La emancipación de América Latina, en tanto que superación de la conquista y de la resistencia que hicieron su historia, pasa por la búsqueda de una modernidad que le sea propia. Esta última no podrá ser asumida frente al pasado colonial, pero sí a partir de éste, reformándolo y fundando un proyecto de modernidad original, basado en el pluralismo, es decir, en el reconocimiento de las diferencias constitutivas de la estructura social latinoamericana.

Estas preguntas nos interpelarán a lo largo de la lectura de esta historia hecha de conquistas, de resistencias y de emancipaciones, cuyo inicio se encuentra en el acontecimiento del 12 de octubre de 1492.

CAPÍTULO I

EXPANSIÓN, DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE LOS ESPACIOS AMERICANOS

1. La expansión territorial 20
2. La invención de América 21
3. Conquista y encuentro de civilización . . . 24

CAPÍTULO I

EXPANSIÓN, DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE LOS ESPACIOS AMERICANOS

España y Portugal tomaron posesión, entre 1492 y 1550, de inmensos territorios hasta entonces desconocidos. Uno de los primeros agentes de esa expansión fue el comerciante y navegador genovés Cristobal Colón (1451-1506). Él pertenecía a las sociedades del sur de Europa, mismas que buscaban nuevas rutas comerciales que les permitieran conseguir los metales preciosos susceptibles de ser transformados en moneda (plata y sobre todo el oro), así como objetos de lujo (telas finas, especies y perfumes). Buen conocedor del mar, él había ya viajado hasta los extremos del mundo hasta entonces conocido. Sus asuntos lo habían orillado a trabajar bajo el servicio del rey de Portugal. Al no conseguir persuadirlo para que financiara una expedición a las Indias, se estableció en España, con el espíritu de recibir ahí un apoyo más firme. España estaba en aquel entonces, en plena guerra de reconquista del Reino de Granada, retomado de los moros a principios de 1492. Esta victoria dejó a los reyes católicos, Isabel y Fernando, al fin libres para financiar el proyecto de Colón, quien fue nombrado almirante, además de vice-rey y gobernador de las tierras eventualmente descubiertas. Colón, no era sólo un comerciante anhelante de riquezas. Él poseía también, una gran curiosidad, así como un cierto espíritu de cruzada. Al preparar su viaje, hizo una síntesis de los conocimientos marítimos de su época y llegó a la conclusión de que el océano no era tan grande como se había pensado, por consecuencia era posible atravesarlo fácilmente. Por otra parte, fue persuadido de que el mundo de entonces se componía, además,

de una cuarta parte (las tres primeras eran Europa, África y Asia) y que el "paraíso terrestre estaba ahí", cómo el escribió en su bitácora de a bordo en el primer viaje de 1492. Todo concurrió para hacer de la expedición de tres carabelas que zarparían del puerto de Palos, cerca de Moguer, el 3 de agosto de 1492, el ejemplo del espíritu de empresa típica de los comerciantes genoveses, conjugando la sed de conocer, la búsqueda de una ruta más corta hacia Asia y la mística cristiana.

1. *La expansión territorial*

"El almirante de la mar océano", como le gustaba denominarse a Colón, llegó alrededor de dos meses más tarde, junto con sus tres carabelas intactas y su equipaje, a las costas de aquello que pensaba era Asia. Esas tierras revelaron ser, no solamente las riberas de islas remotas, sino pronto las de un continente desconocido por los españoles. Colón hizo, de 1492 a 1504, cuatro viajes hacia las nuevas tierras donde, sus hombres, de comerciantes y marineros que eran se convirtieron en conquistadores y colonizadores. Al regresar Colón de su primer viaje a mitad de marzo 1493, los reyes de España acuciosamente se aseguraron la exclusividad de la explotación económica y de la conquista de toda tierra todavía no cristianizada. Por la bula Inter Caetera (1493), el papa español Alejandro VI otorgó a España la supremacía sobre todo el territorio al oeste de una línea imaginaria situada a unas 370 leguas a lo largo de las islas de Cabo Verde. El Tratado de Tordesillas (1494) concedió a los portugueses los derechos de acceso a los territorios que se encontraban al este de la misma línea.

Siguiendo la huella de Colón, el navegador portugués Pedro Álvarez Cabral, realizó una expedición de 1200 hombres, alcanzando en 1500 la costa de lo que en adelante llamó la tierra de la Vera Cruz, antes de que se impusiera el nombre derivado del principal producto que se encontró, la madera de Brasil. Este primer ciclo de exploración fue rápidamente ampliado. Por una parte, las

principales islas del Caribe pasaron bajo el control español desde 1506; por la otra, la tierra firme cuyo estrecho del Darien (Panamá) fue alcanzado en 1508, y las costas de México en 1517. Desde 1519 comenzó la conquista del imperio azteca realizada por Hernán Cortés (1485-1547), así como la sumisión de los principales grupos étnicos de México, lo que fue en gran parte logrado hacia los años de 1530. Finalmente, en 1532, Francisco Pizarro (1476-1541) llegaba al reinado inca y conquistaba poco a poco el Perú. La campaña de pacificación se prolongó unos cuarenta años, sin poder eliminar totalmente los focos de resistencia. Además en el sur del continente, esa punta extrema que constituiría el futuro Chile fue conquistada desde 1542, a pesar de una fuerte oposición indígena que no tuvo demora hasta el siglo XIX.

En medio siglo, ese continente ocupado por españoles y portugueses había encontrado su fisonomía, con el polo caribeño decreciente y el surgimiento de nuevos centros coloniales: el virreinato de la Nueva España al norte, el del Perú en el sur, el dominio portugués a lo largo de la franja costera brasileña. La evolución en la superficie de los territorios controlados y el ritmo mismo de la conquista, se manifiesta en las etapas de expansión española que viene a concluirse en lo esencial a mitad del siglo XVI, como lo muestra Pierre Chaunu: "4 000 km^2 de 1400 a 1490; 50 000 km^2 de 1493 a 1500; 250 000 km^2 de 1502 a 1515; 2 millones de km^2 de 1520 a 1540; 500 000 km^2 de 1540 a 1600".[1]

2. *La invención de América*

¿Cuales fueron el impacto y las consecuencias de la conquista de un continente de por sí vasto, que había sido poseído por un puñado de comerciantes, marineros y aventureros españoles y portugueses en medio siglo? Poco a poco, a raíz de la expansión territorial, la certeza de que el continente encontrado no era Asia, produjo

1 Chaunu, Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIème siècle)*, París, PUF, 1977.

una cierta decepción, tan grande, que los primeros resultados económicos fueron bastante pobres. Es por esta razón, que los españoles intentaron encontrar rápidamente un pasaje hacia el oeste y hacia Asia más allá de esa barrera de tierra a la que habían llegado. La expedición de Fernando de Magallanes de 1522, demostró al fin, que sí era posible llegar a las Indias por el oeste rodeando el enorme continente descubierto en donde se reunían los océanos Atlántico y Pacífico. Ese viaje de Magallanes fue, en cierta forma, el punto culminante de las exploraciones europeas: desde entonces el mundo dejó de ser el mismo. Un mundo nuevo, completo y finito, surgió por primera vez en la conciencia europea y confirmó la idea aristotélica sobre la curvatura de la tierra.

Es por esto que ese ciclo de expansión de 1492 a la mitad del siglo XVI, simboliza la entrada de Europa en la modernidad y marca el inicio de una revolución conceptual: el mundo ya no era el de Toloméo, limitado por desconocidos abismos y mares tenebrosos. Después de los viajes de Vasco de Gama (1499) y los de Magallanes (1519-1522) el mundo se transformó en un universo cerrado. La nueva edición de la *Geografía* de Toloméo realizada por Martin Waldseemüller en Saint Dié (Lorena), en 1507, deja ya el testimonio de una nueva percepción del espacio terrestre; por primera vez Europa se encontraba en el centro, mientras que en los mapas clásicos, se ubicaba en los confines del mundo de Toloméo.

En este sentido, es importante preguntarse sí la idea del descubrimiento es legítima para una acción como la de Colón y los otros conquistadores. Olvidamos frecuentemente que Colón no era, propiamente hablando, un "descubridor". Hasta su muerte (1506), Colón nunca quiso descubrir o se imaginó siquiera haber descubierto otro continente. El pretendía solamente verificar, probar de manera empírica, que si se navegaba hacia el oeste, en virtud de la redondez de la tierra, se alcanzarían las costas meridionales de Asia. La enorme discusión que siguió al viaje de Colón no significó menos que el cambio de las ideas geográficas y cosmológicas heredadas. Esto provocó, por lo tanto, su reemplazo por unas nuevas

certidumbres, apoyadas en unos nuevos instrumentos científicos y, al mismo tiempo, en una perspectiva secularizadora hasta entonces desconocida.

La idea de América que se impuso poco a poco fue, en cierta forma, el fruto de la evolución del pensamiento científico de la época; ésta marcó el inicio de la derrota del pensamiento mitológico y religioso; no obstante si este último siguió negando todavía durante mucho tiempo que el sol ocupara el centro del universo, según la teoría de Copérnico (1473-1543). Con Colón nacía un mundo nuevo. No era tanto el mundo de las tierras "descubiertas" por él, sino el nuevo arreglo del espacio terrestre reflejado por la nueva geografía de la edición de Saint Dié: es el mundo cuyo corazón se encontraba por primera vez en Europa. Ésta, al convertirse en el centro del mundo nuevo, se acaparaba también al "Nuevo Mundo" nombrando las tierras conquistadas por Colón, Álvarez Cabral y los demás conquistadores. En adelante, esas tierras llevarían el nombre de Américo Mateo Vespucio (1454-1512), navegador florentino emigrado a Sevilla, cuyos viajes no fueron ni los más importantes ni los más significativos.

A partir de esta constatación, podemos adelantar que, las tierras encontradas por Colón no pueden ser llamadas propiamente "descubiertas" sino más bien "inventadas", como lo ha sostenido el historiador mexicano Edmundo O'Gorman al escribir:

> Cuando se dice que América latina fue descubierta, tenemos un modo de explicar la aparición [...] de un ente ya constituido en el ser americano, pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura (occidental) [...]. El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición [...] como resultado de un acontecimiento que, al acontecer, constituye el ser de un ente.[2]

2 O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

En otros términos, después de haber encontrado esos nuevos territorios, Europa se los apropió, los conquistó y los dominó, y así se constituyó, desde entonces, en el centro de la historia mundial. Hasta 1492, todas las historias habían sido fundamentalmente regionales. A partir de 1492, Europa se convirtió en el centro de una historia que reducía a América a la periferia: primeramente colonial, después neocolonial, por último subdesarrollada. Después de 1492, el Occidente se olvidó que sólo era un accidente e impuso por la fuerza su universalidad, cristiana primero y secularizada después, que no era más que la expresión de su particularidad: una cultura "eurocéntrica". Es esta coacción la que va hacer de América Latina un territorio desgarrado entre sus raíces prehispánicas y una modernidad siempre dictada desde afuera.

3. *Conquista y encuentro de civilización*

Las tierras nuevas, exploradas por los españoles y los portugueses, lejos estaban de encontrarse desiertas; desde siglos, diferentes tipos de civilización habían prosperado en ellas. Al final del siglo XV, los habitantes denominados indios por los europeos que imaginaban haber llegado a las Indias, pertenecían a tres tipos de sociedades más o menos complejas. Primeramente, las sociedades simples de agricultura rudimentaria, las tribus isleñas del Caribe (Arawak y Ciboney) y las del valle del Amazonas y de las costas brasileñas (tupi-guarani). Después, las poblaciones en desarrollo intermedio, cuya organización social superaba la de la unidad pueblerina para alcanzar un nivel regional y algunas veces, manifestar una evolución hacia estructuras preestatales, como fue el caso de las tribus centroamericanas, las de la región subandina del Cauca (actual Colombia) o de la Araucanía al sur de Chile. Por último, las culturas superiores de la Mesoamérica (aztecas y mayas) y las de la región andina (incas), que mostraron poseer un alto grado de centralización política y religiosa, así como una compleja diferenciación social, una agricultura de alta productivi-

dad, gracias al dominio de los sistemas de irrigación valiéndose de diferentes pisos ecológicos en los Andes, y en especial, con una producción textil de alta calidad, además del manejo de técnicas sobresalientes en escultura y arquitectura. A una densa red de centros ceremoniales, correspondieron redes comerciales extensas y vastas, así como vías de comunicación apropiadas. Si los incas fueron maestros en la metalurgia, el tejido o la irrigación y dispusieron de una vasta red administrativa sobre toda la región andina, los aztecas, por su lado, desarrollaron un sistema numérico y un calendario, además de una escritura pictográfica (a base de escenas figuradas). Tanto los aztecas como los incas, llegaron a someter a otros grupos indígenas por las incesantes guerras, dominándolos e integrándolos en su estructura vertical política y religiosa. Por su parte, los mayas de la península de Yucatán se hallaban en un estado de desintegración tal que los españoles no encontraron más que poblaciones dispersas y rivales. Al contrario, para las otras dos sociedades indígenas avanzadas, caracterizadas por una estructura social piramidal, todo emanaba de sus centros ceremoniales y políticos: el Cuzco para los incas y Mexico-Tenochtitlán para el emperador azteca Moctezuma.

Durante la primera mitad del siglo XVI, la venida de los españoles y de los portugueses significó, para esas diferentes culturas, su conquista y su destrucción. Los hombres que siguieron a Colón y a los otros primeros navegantes ya no fueron comerciantes, pero sí conquistadores. En efecto, durante todo el siglo XVI, España y Portugal habían vivido su expansión hacia el Oriente y la ruta de las especies como una lucha de la cristiandad contra los infieles musulmanes. Por su parte, los españoles acababan justamente de echar a los últimos moros fuera del sur de la península ibérica. El espíritu de la reconquista impregnó las conciencias y las costumbres de una población de conquistadores sin fortuna (los hidalgos) y de aventureros que pensaron en enriquecerse rápidamente. Los conquistadores arribaron con sus ideales de caballería, su concepto del honor, su menosprecio por el trabajo manual y su ardiente deseo de transformarse

a sí mismos en una nueva nobleza, cuyo primer signo era la posesión de la tierra y de una mano de obra servil para explotarla. Estas referencias a valores provenientes del mundo medieval nutrieron, en cierta forma, la relación que se estableció entre los indios y sus nuevos amos. Estos últimos, seguros de su derecho de conquista que significaba no solamente la sumisión y el trabajo obligatorio, sino también el deber de cristianización, se apoderaron de las tierras y de los hombres del continente americano. La resistencia fue débil en las islas del Caribe, donde la población india fue rápidamente eliminada debido a las masacres, el trabajo forzado y las epidemias. Las tribus indígenas del Brasil corrieron con la misma suerte, aunque los portugueses ocuparon una parte delgada de la franja costera. En cambio, la rápida sumisión de los imperios azteca e inca por un puñado de conquistadores dirigidos por Hernán Cortés de un lado y por Francisco Pizarro del otro, merece un análisis. En efecto, ¿cómo fue que sociedades bien organizadas, que contaban con un número de hombres considerable, pudieron haber sido fácilmente conquistadas y destruidas?

Esto fue, el resultado de la conjugación de muchos factores. Ante todo, el efecto de sorpresa y el prejuicio favorable de las elites indígenas que, tanto en México como en Cuzco, consideraban a los soldados blancos y barbudos como dioses. Después, la astucia de Cortés y de Pizarro, quienes, traicionando la confianza del Inca y de Moctezuma, lograron masacrar a las elites indígenas, por cierto, con el apoyo de tribus opositoras de los aztecas e incas. Por último, la superioridad técnica y militar del Occidente, con el dominio de la rueda, las armas de fuego y el caballo. México-Tenochtitlan cayó en manos de Cortés en 1521; el emperador Moctezuma fue asesinado en 1520 y su sucesor Cuauhtémoc murió ejecutado en 1525. Por su parte, Pizarro entró en el Cuzco en 1533 y el emperador Atahualpa pereció decapitado un poco después.

Aunque la resistencia indígena se prolongó todavía algunos decenios (y aun se mantuvo esporádica a lo largo del periodo colonial), la caída de los centros ceremoniales

y políticos marcó el comienzo de la hegemonía definitiva de los nuevos amos. Con el control de los centros neurálgicos del continente americano, cerca de 80 millones de seres humanos fueron convertidos en bárbaros para someterse al trabajo y a la cristianización forzada. Hacía falta entonces, comenzar lo más rápido posible a organizar la conquista, es decir, la colonización y la evangelización; el poderío ibérico estaba seguro de la legitimidad de sus derechos por la bula Inter Caetera de 1493.

Capítulo II

COLONIZACIÓN, EXPLOTACIÓN Y EVANGELIZACIÓN

1. La apropiación de la tierra y de las minas . 30
2. El servicio personal de los indios y la esclavitud de los negros 31
3. La conquista de lo imaginario 33
4. La Iglesia, instrumento de poder 35
5. ¿Es el indio un ser racional? 36

CAPÍTULO II

COLONIZACIÓN, EXPLOTACIÓN Y EVANGELIZACIÓN

La conquista significó la destrucción de los centros políticos y religiosos de los imperios azteca e inca. Ella arrastró a la muerte a la mayor parte de las elites indígenas durante la época de las masacres realizadas para controlar a las capitales. Hacía falta construir y organizar la nueva sociedad que los españoles y portugueses deseaban establecer. Ésta fue la empresa de colonización que buscó, a la vez, la explotación de la riqueza y la cristianización de los hombres. Este doble proceso de colonización se realizó en un clima de violencia extrema; esto es posible medirlo por el derrumbe demográfico que afectó irremediablemente a las sociedades indígenas.

Según los trabajos de la escuela de demografía histórica de Berkeley, de los 25 millones de habitantes que componían a la Nueva España a la llegada de Cortés (1519), solamente un millón había sobrevivido en 1605; de los 6 millones de indígenas que ocupaban la región andina en 1532, en 1628 no eran más que un millón. En el Caribe, así como en Brasil, la población indígena poco densa desapareció rápidamente. De ahí la imperiosa necesidad, durante la segunda mitad del siglo XVI, de importar mano de obra esclava de origen africano. Esta catástrofe demográfica fue producto en buena parte, del impacto de los nuevos microbios; la población indígena resistió con dificultad las enfermedades transmitidas por los europeos. Pero ese resultado fue también consecuencia de la violencia armada, de la descomposición de la organización social indígena, y de la explotación sistemática de la mano de obra indígena realizada dentro de los

latifundios y de las minas, donde las condiciones de trabajo eran particularmente mortíferas.

1. *La apropiación de la tierra y de las minas*

La mayor parte de los conquistadores eran de origen modesto, éstos buscaron rápidamente obtener los beneficios de su empresa. En este sentido su decepción fue grande, ya que el Caribe carecía de hombres y de recursos mineros. En cambio, el altiplano andino, el centro de la Nueva España y, más tarde, el interior del país brasileño, se revelaron ser tierras ricas en minerales. En Brasil la mano de obra fue siempre un problema, pero en las posesiones españolas ésta fue abundante. La encomienda fue la institución establecida con el fin de organizar, tanto el acceso a la tierra, como la explotación de la fuerza de trabajo. Este tipo de propiedad ponía a disposición de un español una gran propiedad agrícola o una mina, así como una villa de indios con sus jefes (caciques). Éstos debían pagar tributo en especie al propietario, el encomendero, además de asegurarle un servicio personal. El tributo contribuía a mantener al encomendero y a su familia, además, le permitía obtener a buen precio los productos comercializables. Por el lado del servicio personal, podía disponer de una mano de obra servil para una amplia gama de actividades: las tareas agrícolas, las domésticas, las de construcción de minas y las de transporte. La encomienda, tipo de régimen feudal de acceso a la tierra, no concedía el derecho de propiedad. La tierra pertenecía al rey y no se podía heredar.

Durante todo el siglo XVI, los conquistadores y sus descendientes intentaron levantar un orden feudal y modificar el carácter de la encomienda, a fin de poder hacerla hereditaria. Sin embargo, la corona española, temerosa de ver surgir una feudalidad colonial que pudiera algún día resistirle, puso todo en obra para limitar el poder de los encomenderos. En este sentido, en la primera mitad del siglo XVI, la encomienda fue sustituida

por la hacienda, un régimen de propiedad privada de la tierra, liberando así de la tutela de la encomienda a la mano de obra sierva. Asimismo, frente a la explotación brutal de la que fueron objeto los indios, el poder real dictó las Leyes Nuevas (1542) tratando, a la vez frenar el descenso demográfico y preservar las relaciones de vasallazgo de los indios en beneficio de la autoridad real, y no de los encomenderos.

El descenso demográfico fue sin duda lo que permitió en buena parte el debilitamiento del poder de los encomenderos y la progresiva expansión de la administración real. El virrey y los magistrados locales (los corregidores), estaban encargados del buen manejo en la entrega de los tributos y de la ejecución de los decretos. Sin embargo, el tipo de propiedad puesta en marcha, marcó, desde entonces, la estructura rural de los espacios coloniales, perdurando ciertamente hasta nuestros días. Esta gran propiedad fue también un instrumento para imponer un modelo político autoritario y patriarcal, simbolizado en la imagen del gran propietario, amo y maestro indiscutible.

2. *El servicio personal de los indios y la esclavitud de los negros*

En el siglo XVI, la historia de la encomienda fue la del abuso generalizado y de las atrocidades sistemáticas. Los indios eran reclutados para todos los trabajos necesarios dentro de las minas y en los campos, trabajaban al igual que las bestias de carga. El tributo fue excesivo, tanto como el trabajo. Si los indios se rebelaban eran aprisionados, castigados, muertos o bien cazados con la ayuda de los perros. Sus bienes y sus mujeres estaban a la merced de los españoles. Ciertamente en las minas su suerte fue la más atroz, debido a las primitivas técnicas de extracción y, sobre todo, por la insalubridad de las condiciones de trabajo.

Es cierto que esta explotación se hizo de acuerdo con los jefes tradicionales (caciques y curacas). Ellos intenta-

ron también mantener sus privilegios frente a sus nuevos amos, además de preservar a su favor, una parte del servicio que sus subalternos les debían.

En este contexto, y con el objeto de proteger a la decreciente población indígena, la autoridad real promulgó las Leyes Nuevas de 1542, imponiendo un espacio dual: de una parte las "repúblicas de indios" reagrupadas dentro de las poblaciones llamadas también congregaciones o reducciones; y de la otra "las repúblicas de españoles" que constituían una red de ciudades y villas en donde se concentraba la población blanca, aunque poco a poco surgió un sector mestizo en constante crecimiento demográfico.

El indio fue el pilar de la economía colonial, siendo su complemento el negro de origen africano, cuyo destino estuvo estrechamente ligado al del primero. En la medida en que el indio se benefició de la protección relativa de las Leyes Nuevas, o que desapareció a causa del descenso demográfico, la población esclava de negros importados de África sirvió de alternativa a la falta de mano de obra indígena. Además, desde 1542, el indio gozó de relativa libertad, facilitada por la esclavitud de los negros de África. Según algunos cálculos, de 5 a 12 millones de esclavos africanos pasaron por la ruta de las Antillas al Brasil y a las costas del imperio español durante la colonización. Este triángulo de tráfico Europa-África-América comenzó en el siglo XVI, incrementándose en el siglo XVII, tomando su máximo desarrollo en el siglo XVIII, con el apogeo económico de las plantaciones azucareras. El trabajador africano, más resistente que el indio para los duros trabajos de las haciendas azucareras, además, de las condiciones climáticas particularmente insalubres, fue igualmente reclutado en las minas, en particular en Brasil, donde la mano de obra indígena era inexistente.

Sobre la base del trabajo del indio y del negro, nació una economía de exportación de oro, plata y materias primas. Este desarrollo, lejos de beneficiar únicamente a los colonos y a sus metrópolis, también proveyó al centro de la economía-mundo, primero a Amberes, después a Amsterdam y finalmente a Londres. Pero la colonización

no se redujo simplemente a colocar estructuras de explotación y de recursos comerciales cimentadas en el trabajo forzoso de los indios y de los negros. Esta empresa pretendía ser al mismo tiempo una colonización de las almas, una evangelización.

3. *La conquista de lo imaginario*

Los reyes católicos primero, Carlos V y sus sucesores, luego, así como la monarquía portuguesa, defendieron, tanto una política de expansión militar, mercantil y cristiana a la vez. Carlos V sobre todo, pretendió unificar a Europa y al mundo bajo el signo de la cruz y de la Iglesia católica. Dentro del contexto de la Europa del siglo XVI, sacudida por las guerras de religión y por el cisma de las reformas protestantes, numerosos clérigos, involucrados en la aventura colonial, esperaron crear una nueva Iglesia depurada, y poder en esta forma, como escribía uno de los primeros franciscanos de la Nueva España "remendar la desgarrada capa de Cristo".

Es con esta perspectiva que obraron las órdenes religiosas (franciscanos, dominicos y agustinos), las primeras en acompañar a la conquista, y aquellas que les siguieron (mercedarios, jesuitas). Animados por el ímpetu del movimiento humanista, desarrollaron una obra evangelizadora de educación, de defensa y de comprensión de las tradiciones indígenas. Entre aquellos, numerosos cronistas (Sahagún, Las Casas, Motolinía), transmitieron un rico conocimiento de las culturas indígenas que trataban de entender en el momento mismo en que estas desaparecían, a causa del choque de la conquista y de la cristianización forzada. En efecto, esta primera fase humanista de evangelización fue de una verdadera eficacia. En pocas décadas, los indios privados de sus elites religiosas, masacradas o desaparecidas, y desprovistos de sus templos, fueron bautizados masivamente. La nobleza indígena participó activamente en esta asimilación al cristianismo, esperando beneficios para sus hijos que enviaron a instruirse en unos colegios, como el de Tlate-

lolco (1536) en Nueva España. Por su parte, los artistas indígenas manifestaron una extraordinaria receptividad y creatividad, elaborando un arte cristiano mestizo el cual persiste en numerosas iglesias barrocas. El teatro cristiano fue igualmente un poderoso medio de representación y de inculcación de los relatos y símbolos bíblicos. Así, al final del siglo XVI, la memoria indígena sufrió el doble asalto dèl derrumbe demográfico y de la aculturación al cristianismo. La muerte de los ancianos, la pérdida de técnicas pictográficas y sobre todo la aceptación de la concepción cristiana por la nobleza indígena, fueron los primeros y principales razgos de esa primera evangelización. En pocas décadas, el tiempo lineal judeocristiano se impuso al tiempo cíclico precolombino. Un espacio a la vez religioso y profano se organizó junto con una geografía de santuarios y santos patronos. Las sociedades coloniales fueron integradas en una unidad geopolítica, con un simbolismo político-religioso aun mejor aceptado porque era sincrético. En adelante, el cristianismo intervino en la vida cotidiana del mundo indígena, marcó el ritmo del trabajo y de las fiestas, impuso un calendario litúrgico, ofreciendo una nueva estructura al tiempo. En esta forma, espacio y tiempo cristiano fueron parte de una sociedad indígena en lenta recuperación demográfica durante los siglos XVII y XVIII, momento en que las "idolatrías" indígenas perduraron sólo como una cultura en sobreseimiento. Sin duda todo no fue hecho sólo por imposición, como lo muestra Grunzinski, cuando escribe: "al margen de las manifestaciones brutales y autoritarias de la dominación colonial, mejor que ésta, fue la fascinación por el Occidente, por la escritura, el libro, la imagen, las técnicas, los santos y las ciudades, [...] lo que explica también la irresistible marca de la cristianización".[3]

3 Grunzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire, sociétés indigènes et occidentalization dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècle*, París, Gallimard, 1988.

4. *La Iglesia, instrumento de poder*

El impulso humanista de las órdenes misioneras no duró. Éste fue tempranamente frenado y subordinado a los intereses del poder real y de las jerarquías del clero secular. En efecto, una estructura eclesiástica diocesana y episcopal se colocó rápidamente, y sirvió de instrumento de control religioso y político. La posición del poder real que prefirió tratar primero con el clero secular que con las otras órdenes fue decisivo. La jerarquía episcopal sirvió de brazo derecho al poder real colonial, así como para ejercer la tutela ideológica de una sociedad que se replegaba sobre sí misma, rechazando las ideas modernas portadas por las reformas protestantes (siglo XVI) y la revolución inglesa (1642-1649). La Inquisición se transformó en el aparato de poder simbólico y político de la Iglesia y de los jesuitas, vanguardias del movimiento de contrarreforma. Además, la creciente riqueza de la Iglesia atrajo a su seno hombres ambiciosos. Ellos hicieron de aquélla el más grande propietario colonial, disponiendo de un cuarto y a veces de un tercio de las tierras cultivables. La Iglesia, pilar del orden colonial, se convirtió en un canal de ascenso social para las capas de población blanca y mestiza, en tanto que los indios y los negros no tenían acceso al sacerdocio. Su hegemonía sobre la sociedad civil fue total, puesto que, una parte de la riqueza eclesiástica fue redistribuida en forma de servicios: hospitales, orfelinatos, escuelas, residencias para pobres y ancianos. Una de las tareas fundamentales de la Iglesia fue la educación, área en la que se aseguró un monopolio para formar a las elites. Esta Iglesia colonial reprodujo sin duda los modelos metropolitanos de Iglesias ibéricas. A nombre del derecho de Patronato, ejercido por las monarquías española y portuguesa, ella dependía directamente de los centros metropolitanos y no de Roma. La Iglesia, instrumento del poder real contribuyó a estructurar un modelo de sociedad, conforme a los ideales de la contrarreforma, cuyas directrices fueron rápidamente aplicadas en todos los espacios coloniales, poniendo así fin a la primera fase humanística de la evangelización.

El triunfo del clero secular sobre el clero regular, ocasionó sin embargo conflictos. La Disputa de Valladolid (1550-1551) en torno de la identidad del indio dentro de la sociedad colonial, fue ejemplar al respecto.

5. *¿Es el indio un ser racional?*

Desde el inicio de la conquista, el clero regular se levantó en contra de los abusos de los que fueron objeto los indios. Así, en 1511, el dominico Antonio de Montesinos, en un sermón que hizo mucho ruido, denunció los maltratos y la explotación de los indígenas dentro de la Hispaniola. En esta misma perspectiva, otro dominico, Bartolomé de las Casas, obispo de la diócesis de Chiapas, desde 1538 se convirtió en apóstol de los indios en contra de coerciones sufridas a nombre de la "guerra justa" defendida por el antiguo derecho, autorizando la sumisión por la violencia de todo pagano que rechazase la conversión. Las Casas sostenía por el contrario, que la pacificación de los indios podía hacerse por la persuación, ellos eran seres humanos y no bestias como algunos pretendían. Se desarrolló, entonces, la lucha jurídica por la reconquista de la dignidad humana del indio, desde la península.

Las Leyes Nuevas de 1542 fueron un primer paso en este sentido, ya que prohibían la esclavitud de los indios. Pero la presión ejercida por los conquistadores y por la administración colonial había obligado a Carlos V a derogarlas en 1545. Así, la pregunta sobre los derechos del indio permaneció intacta. Con el fin de resolverla el emperador convocó en 1550, en Valladolid, a un grupo de teólogos para un debate, donde los defensores de posiciones opuestas, el jurista Juan Ginés de Sepúlveda y el obispo Las Casas podrían confrontar sus argumentos. Entonces se decidiría de la suerte de los indios.

Sepúlveda adelantó, que era legítimo aplicar a los indios la doctrina aristotélica de la servidumbre natural de los bárbaros, ya que, la naturaleza humana destinaba a una parte de la humanidad a ser esclava de la otra, los

señores habiendo nacido para conducir una vida exenta de trabajo manual. Esta idea les sonaba bien a los españoles ya que, según ellos para los seres inferiores que eran los indios, trabajar debía ser un beneficio puesto que ellos eran perezosos por naturaleza. Debido a lo que consideraban la inferioridad y la rudeza natural del indio, la guerra en su contra y su sumisión no podían ser más que justa.

A la inversa, a partir de su experiencia evangelizadora en Chiapas, Las Casas rindió homenaje a la capacidad mostrada por los indios para aprender el español, el latín o "toda arte, materia o ciencia que se le enseñe". El indio era entonces tan racional como lo habían sido los pueblos no cristianos de la Antigüedad, como los egipcios, los romanos o los griegos. Es por esto que no se les podía reducir a la esclavitud. Al contrario, debían ser cristianizados progresivamente por la persuación y no por la violencia. La guerra que se les hacía era entonces injusta.

Finalmente, el humanismo de Las Casas triunfó en 1551 en Valladolid. Sin embargo, la suerte de los indios se modificó poco en la práctica colonial. Relativamente protegidos dentro de sus repúblicas, ellos fueron obligados al tributo y al trabajo duro, aunque la monarquía los reconocía como sus vasallos con sus derechos y deberes propios dentro del orden jurídico corporativista colonial. Ellos pertenecían a la base del sistema colonial junto con los negros, cuya condición, no se volvió a poner en duda. Su imagen se modificó poco, guardando hasta nuestros días una connotación peyorativa dentro de las sociedades de las cuales participaban, a pesar de la apropiación simbólica que se suele hacer del esplendor de las civilizaciones precolombinas. La occidentalización y la cristianización del mundo indígena no han hecho todavía de los indios, unos ciudadanos con plenos derechos. La irreductibilidad que conllevan sigue, sin embargo, ejerciendo una cierta fascinación para aquellos que han descubierto en aquella la raíz de la originalidad misma del continente. Para otros, en cambio, prolongando en eso aquellas posiciones antagónicas del debate de Valladolid, ellos sirven todavía de rechazo y de causa a

todos los mar[illegible] las sociedades a las cuales pertenecen. El modelo de sociedad elaborado por los conquistadores ibéricos, sin duda, contribuyó a reforzar esa imagen.

todos los males de las sociedades a las cuales pertenecen. El modelo de sociedad elaborado por los conquistadores ibéricos, sin duda, contribuyó a reforzar esa imagen.

CAPÍTULO III

LAS SOCIEDADES COLONIALES

1. Centralismo, Contrarreforma y cristianismo colonial 40
2. Razas y castas 42
3. Sincretismo religioso y arte barroco . . . 45

Capítulo III

LAS SOCIEDADES COLONIALES

Para administrar los vastos territorios conquistados, las monarquías ibéricas establecieron las estructuras políticas indispensables. Desde el siglo XVI, se crearon los virreinatos de la Nueva España, el de Perú y el de Brasil, a los que más tarde, en el siglo XVIII, se añadieron los de Nueva Granada y del Río de la Plata, así como las capitanías de Venezuela y de Chile. Las enormes distancias que separaban los diversos territorios de los imperios fueron un reto sin precedente para las metrópolis ibéricas. A pesar de las numerosas amenazas en contra de la estabilidad económica y política, la hábil combinación de eficaces instancias regionales, así como de un alto nivel de concentración del poder (en último recurso en manos del rey y de su Consejo de Indias) aseguró el éxito de la empresa colonial a lo largo de tres siglos. Los virreyes, todos pertenecientes a la gran nobleza de Estado, gozaron de amplios poderes. Sin embargo, ellos se encontraron a la vez, estrechamente ligados y controlados por el poder real. Felipe II de España (1556-1598) fue el artesano de esta política centralista que integró a Portugal de 1580 a 1640 y favoreció los intereses económicos de los grandes comerciantes de Sevilla y de Cádiz. El centralismo y el ensimismamiento caracterizaron un sistema colonial floreciente, modelando prácticas y valores. Este modelo político y religioso ibérico, encontró sus raíces en el pensamiento teológico y político de los neoescolásticos españoles, como Suaréz y sus discípulos. Desde entonces, el pensamiento renovado de Tomás de Aquino y el modelo político patrimonial se conjugaron y sirvieron de ejemplos a las sociedades coloniales. En un sistema tal, la ortodoxia religiosa fue el principio rector de la vida

política. A su turno, el orden político jerárquico, vertical y patrimonial, encontró su legitimidad dentro de la monarquía de derecho divino que fijó los derechos y los deberes de que cada cuerpo constituido. En este marco de pensamiento político y religioso, es que se forjaron una tradición autoritaria y unas mentalidades específicas. Éstas no se redujeron a un conjunto de usos y de costumbres, pero ellas marcaron prácticas y valores que son la "herencia colonial", carga y peculiaridad de este continente. Hoy, el barroco literario y el realismo mágico de las novelas latinoamericanas de García Márquez, Fuentes y Carpentier, dejan de ser solamente un género literario, más bien nos remiten a las contradicciones heredadas de este modelo colonial. La América Latina no ha terminado de confrontarse a la modernidad vivida como la necesaria negación de su herencia colonial, vale decir de un elemento constitutivo de su identidad.

1. *Centralismo, contrarreforma y cristianismo colonial*

Un sistema político de Antiguo Régimen, orgánico, se reforzó en el seno de las sociedades coloniales. Según la metáfora del cuerpo humano, cada órgano era parte de la totalidad social y asumía una función natural e inmutable. Simplificando, es posible decir que la nobleza y el clero fueron la cabeza, las corporaciones de artesanos y de comerciantes los brazos, los indios y los negros la fuerza motriz. El virrey, y a través de él, el rey, fue el origen de esa jerarquía descendiente de órganos constituidos. Las metrópolis ibéricas pretendieron ejercer una soberanía política sobre los espacios coloniales y defender un monopolio comercial. Para hacer eso, las colonias fueron rápidamente cerradas a toda influencia extranjera y a nuevas ideas provenientes de la Europa protestante. La emigración de sujetos no ibéricos, potencialmente portadores de esas ideas, fueron prohibidas y combatidas por el aparato político e ideológico organizado para tal efecto: el Tribunal de la Inquisición, con tres sedes en Lima (1570), México (1571) y Cartagena de Indias (1610). El

comercio fue asegurado por un sistema de flotas bianuales, que se desarrolló de manera exclusiva entre algunos puertos del continente y Sevilla o Lisboa.

Sin embargo, durante el siglo XVIII, la situación evolucionó gracias a las reformas comerciales de los Borbones en España y al marqués de Pompal en Portugal; ellos promovieron una reforma del comercio, los intercambios entre los virreinatos y las relaciones económicas de estos últimos con un número creciente de puertos metropolitanos. Aquellas medidas no impidieron un contrabando extremadamente eficaz, practicado por los corsarios y los piratas holandeses e ingleses en particular. Estos últimos no tardaron en asentarse en el Caribe, con la toma de la isla de Jamaica por una expedición encabezada por Tomás Cromwell, en 1655. Esta presencia inglesa y holandesa sobre los márgenes de los imperios coloniales ocasionó una competencia comercial redoblada, que fue una amenaza constante en contra de la estabilidad política y religiosa de los imperios ibéricos.

En la medida en la que España y Portugal devendrían los campeones de la contrarreforma y en la medida en que las amenazas angloholandesas se hicieron siempre más fuertes, las colonias fueron cerradas a toda influencia política y religiosa exterior. La Inquisición combatió por consiguiente a los herejes de las "sectas de Lutero, Moisés y Mahoma", así como las obras de los teólogos protestantes, de los filósofos y economistas ingleses, además de las de los enciclopedistas franceses y holandeses.

La respuesta al reto de las ideas protestantes y de sus derivados secularizantes posteriores, fue el desarrollo de un catolicismo de procesión, de veneración de santos patronos, de indulgencias y una teología neotomista que se volvieron los signos de pertenencia a los espacios coloniales ibéricos. La persistencia de una liturgia latina sin cambios ni adaptación al contexto, el rechazo de las traducciones de la biblia a lengua indígena, la prohibición del acceso de los indios y de los negros al sacerdocio no favorecieron el nacimiento de una Iglesia autóctona. Más bien, se reforzó y endureció teológica e institucio-

nalmente una Iglesia católica estructurada conforme a las normas dictadas por el Concilio de Trento.

Una de las consecuencias mayores de este repliegue sobre el catolicismo postridentino, fue el cierre de las sociedades coloniales a las ideas nuevas. Como lo ha subrayado Octavio Paz, en el momento en el que Europa se abría a la crítica filosófica, científica y política, fundamentalmente al mundo moderno, España y Portugal y sus colonias americanas "se cerraban y encerraban sus mejores espíritus en la cárcel de la neoescolástica". La doble universalización de la contrarreforma y de las monarquías ibéricas se convirtió en un límite difícil de franquear luego, porque moldeó profundamente los comportamientos y las mentalidades coloniales, imposibilitando toda eventual apertura hacia una modernidad crítica. El sistema de castas y el arte barroco fueron dos expresiones de ese espíritu que llegó a su apogeo en el siglo XVIII, pero que subsistió hasta nuestros días en las mentalidades de las poblaciones latinoamericanas.

2. *Razas y castas*

La diversidad racial fue uno de los aspectos singulares de las sociedades coloniales. El mestizaje se produjo rápidamente por el simple hecho de la ausencia de mujeres entre los conquistadores. El mestizaje fue, en gran medida, el fruto de la violencia sexual ejercida por los últimos, así como por los amos de esclavos negros y los propietarios de las haciendas. Este hecho fue sin duda también el resultado de la fascinación ejercida por el blanco; así la Malinche, la mujer india de Cortés, simboliza en el idioma (malinchismo) a la vez ese rechazo al conquistador y el deseo de parecérsele. Es éste uno de los razgos de las sociedades coloniales marcadas por la violenta relación que recuerda sin equivocación el título de la obra del sociólogo caribeño Franz Fanon, *Piel negra, máscara blanca*.

La sociedad colonial no fue solamente una estructura rígida, marcada por la presencia de una aristocracia del

dinero y del poder, ubicada en la cabeza de la pirámide social, y de una multitud de indios y de negros, subordinados y pobres en la base. Ella fue más compleja, ya que se estratificó en función del color de la piel y de la fisonomía. Las colonias no se diferenciaban de las metrópolis por el abanico de las funciones sociales. Se encontraba también, una elite de grandes propietarios de tierras y de minas, una alta burocracia y un alto clero, un sector medio compuesto de comerciantes, burócratas y de un bajo clero, y en fin una gran cantidad de trabajadores de la tierra y de las minas. Pero, mientras en las metrópolis, las rentas, el *status* y el poder situaban a cada uno en la escala social, en las colonias, el color de la piel y la fisonomía determinaban también su posición.

En el siglo XVIII un género pictórico, las pinturas de castas, proliferó, debido al afán ilustrado de catalogar a cada uno según su color de piel. En la parte superior del cuadro se encontraban siempre los españoles o los portugueses y los criollos blancos nacidos en tierras americanas. En la base de la pintura aparecían el indio y el negro. Entre estos dos extremos, una variedad de mestizajes cuidadosamente descritos (se han contado hasta 56 géneros diferentes) componían las castas, cada una con su designación específica, un tanto más pintoresca y satírica que se ubicaban en la base de la escala social y racial.

Imágenes del mundo colonial, estas pinturas, describían una sociedad estructurada por el pensamiento neotomista que hacía del orden natural, un orden divino, reforzando así, el factor racial y hereditario como discriminador social fundamental.

Lejos de ser pluralista y plurirracial, el orden colonial ofrecía una cara inmutable donde cada uno conocía inmediatamente su lugar dentro de la jerarquía por el simple color de la piel. Es cierto que, caracterizar esas sociedades como inmóviles por su estratificación racial debe ser matizado, ya que las castas intermediarias vivieron una relativa movilidad ascendente o descendente, según las ocasiones. Pero esta movilidad no existía más que en el marco de un orden determinado en sus extremos por

el blanco y el indio o el negro, de una parte y de la otra. El orden racial legitimó el *status* social y, por lo mismo, el acceso a las rentas y al poder en favor de los blancos y a expensas de los negros y de los amerindios.

Los mestizos y los mulatos, sector intermediario, fueron rechazados por los unos y los otros, a nombre del ideal español de la pureza de la sangre. Así, vinieron a ser la expresión privilegiada de una violencia simbólica, constituyendo uno de los aspectos fundamentales de las relaciones sociales. Esta capa intermedia, flotante, caótica y dispersa, fue aún más peligrosa ya que crecía constantemente. Españoles y criollos intentaron someterla, utilizándola como un instrumento del poder. Así, los negros y los indios fueron víctimas de la violencia continua ejercida por los mestizos aliados con los criollos. Su fuerza fue determinante, luego, para asegurar el triunfo de los movimientos de insurrección que estremecieron a las colonias españolas anunciando su emancipación política, a principios del siglo XIX.

La evolución de las sociedades coloniales, y después de los Estados independientes, fue marcada por el creciente papel de las castas mestizas. Frente al poder de los blancos y de los criollos éstos no pudieron, en efecto, expresar sus reivindicaciones más que por unas violentas iniciativas llevadas por los caudillos y otros jefes naturales. El militarismo y la violencia endémica de las sociedades latinoamericanas son, en parte, el producto de la herencia racial colonial de las sociedades donde el color de la piel juega un papel discriminante, fundamentalmente en las prácticas sociales, a pesar de los textos igualitarios o de las doctrinas revolucionarias defensoras de la identidad mestiza en las sociedades contemporáneas. Es por esto que, incluso hoy día, "blanquear" la raza (la familia) constituye uno de los primeros objetivos de los mestizos llegados al poder. Mientras más se aclare

crónica en las sociedades latinoamericanas. La identidad mestiza, plural y pluralista, queda como el horizonte imprescindible de toda sociedad democrática. Sin embargo, esta identidad no se fogueó al crisol de la modernidad liberal, pero se elaboró en pleno apogeo colonial y contrarreformista. Es por eso que, en lugar de ser generador de un principio igualitario, el mestizaje sirvió de pretexto para reforzar el orden en beneficio de las minorías blancas. Es dentro de estos límites que se afirmó la identidad colonial, cuyas expresiones simbólicas fecundas fueron el sincretismo religioso católico y el arte barroco.

3. *Sincretismo religioso y arte barroco*

De la catástrofe de la conquista y de la violencia ejercida por las elites ibéricas, surgió un orden colonial que podemos llamar, junto con Fuentes, indo-afro-iberoamericano. Plural por sus razas y sus etnias, no fue pluralista porque las diferencias sociales y raciales se superponían. Sin embargo, y apesar de la rigidez de las barreras raciales, algunos puentes fueron establecidos entre las castas y las razas; unos procesos de sincretismo religioso y cultural se desarrollaron, contribuyendo a la formación de una cultura colonial, que no fue una simple reproducción de las culturas metropolitanas.

Españoles y portugueses fueron antes que nada unos constructores. Si el siglo XVI fue el de la destrucción de las civilizaciones precolombinas, de aculturación forzada por el impulso de la cristianización, fue, igualmente, un siglo de edificación. Los espacios coloniales se recubrieron de ciudades. Un tejido cerrado de centros religiosos ligaron a las regiones; entre ellas se establecieron redes de reciprocidad y de redistribución económica y simbólica. Pero mientras las ciudades ibéricas eran representativas de un urbanismo medieval, con sus calles cerradas y estrechas que llevaban al castillo que servía de refugio en caso de ataque, sucedió algo distinto en las colonias americanas. Según un plano cuadriculado y trazado con cordel, las calles de las poblaciones coloniales

se trazaban en ángulo recto siguiendo la tradición de los campamentos romanos, facilitando de esta forma el control político. Alrededor de la plaza principal, núcleo de la ciudad generalmente desprovista de murallas (a excepción de los puertos), se encontraban la iglesia y el palacio municipal, símbolos del poder espiritual y temporal de los colonizadores. La Iglesia jugaba un papel importante en la elaboración y en el mantenimiento del orden político y simbólico. Los templos, los conventos, los colegios, los hospitales, las obras de caridad dependían de ella y el poder temporal fue a menudo instrumento del poder espiritual. Pero este catolicismo político se prolongó y se remodeló dentro de dos expresiones características de la cultura y de la civilización colonial: por una parte, el catolicismo sincrético de la religión popular, y por la otra el catolicismo estético del arte barroco.

La aparición de la virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, al rededor de 1531, sobre el mismo lugar de culto a la diosa de la tierra-madre azteca, Tonantzin, en el valle de México, constituyó el caso ejemplar del lento trabajo de elaboración de una identidad religiosa y social endógena. El relato mítico de la aparición de la virgen morena a sus súbditos indígenas, cuya tradición oral fue codificada solamente un siglo más tarde (1648), reflejó más que la lucha entre el clero regular y el clero secular. Fue el origen de la formación de la conciencia nacional en México, como lo ha mostrado Jacques Lafaye.[4] Este proceso sincrético, cuyo origen se encuentra en la base misma de la pirámide social, simboliza la apropiación del cristianismo español por los indios y su identificación sincrética, con las principales divinidades precolombinas. Sin embargo, la propagación de este culto y su crecimiento durante el curso de los siglos, correspondieron a la creciente importancia de los grupos sociales intermedios, criollos y mestizos. Estos últimos se apropiaron del culto e hicieron de él una expresión de la identidad de la Nueva España, de lo que a sus ojos era una España

4 *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience national au Mexique*, París, Gallimard, 1974.

distinta, o sea México. Este patriotismo regional, fomentado por los símbolos y el culto rendido a una virgen mestiza, se oponía al ligado con la virgen española y blanca de Los Remedios. Esto sirvió de empuje catalizador de las aspiraciones de autonomía y de independencia, a principios del siglo XIX. Esta mariología, portadora de una identidad sincrética y contestataria, surgió poco a poco por todos los espacios coloniales: en Brasil con Nuestra Señora Aparecida o en Cuba con la Virgen Negra de Regla, por ejemplo.

Paralelamente al sincretismo simbólico, se desarrolló un arte religioso que, aun cuando se importó de la península, se moldeó perfectamente a la sensibilidad de las poblaciones coloniales, y fue adoptado a través de un trabajo de reelaboración estética. Como lo ha subrayado Octavio Paz, el barroco colonial exagera los modelos de origen, en un tipo de delirio de la forma que impregna a los altares, retablos y fachadas de los edificios religiosos. Esta locura del barroco coincidió, tanto en Brasil como en las posesiones españolas, con el apogeo de la explotación minera del oro y de la plata en el siglo XVIII. Esto permitió una decoración con base en dorados, y la riqueza minera favoreció la construcción de iglesias que rivalizaban unas con las otras por la originalidad en sus decoraciones. Los escultores indígenas dejaron trazos de su estética particular, y contribuyeron así a la apropiación original de un arte importado. Exuberancia del color y de la forma, manifestación de una sensualidad a flor de piel, el barroco americano es el símbolo del triunfo de la pasión sobre la reflexión, de la ostentación sobre el ascetismo. El arte barroco "invistió la realidad con una formidable carga de imaginación y buscó transformar el mundo visible en fiesta, es decir, intentó poner la actividad productiva al servicio del goce" (Duvignaud). Antítesis del desprendimiento y de la sobriedad puritana, el barroco americano es también la expresión de una cultura religiosa opuesta a la del protestantismo. Es una manifestación del triunfo del espíritu de la contrarreforma, en el seno de los espacios coloniales. Es sin duda ahí, en donde reside la característica más importante de la iden-

tidad colonial, que se impone y se distingue del mundo indígena y de las metrópolis ibéricas. Se trata de sociedades en pleno arranque económico y cultural, mucho más prósperas que la Nueva Inglaterra en el siglo XVIII, por ejemplo. Pero a la inversa de ésta, las sociedades iberoamericanas permanecieron cerradas. Las ideas modernas y democráticas fueron prohibidas y perseguidas; los mismos jesuitas, ardientes defensores de una modernidad colonial, fueron expulsados en 1762. La ausencia misma del pensamiento crítico, así como la implacable necesidad de mantener los privilegios adquiridos por las elites blancas y criollas, hicieron del movimiento de emancipación de principios del siglo XIX una ruptura desde arriba. Ésta fue, en efecto, una lucha en el seno de las elites blancas y no un movimiento popular y revolucionario que desemboque en una profunda reforma política y social. Por esto las independencias condujeron a unos proyectos de sociedad en continuidad con el reformismo de la Ilustración que, dentro de las colonias iberoamericanas, permitió una relativa apertura económica pero no un proyecto de reforma, incluso menos una revolución. Reforma y revolución fueron imposibles dentro de los espacios coloniales, desprovistos de actores sociales portadores de la modernidad, como lo fueron en Europa y en Nueva Inglaterra la burguesía y los intelectuales críticos del autoritarismo y del absolutismo. En las colonias faltaron los medios intelectuales para cuestionar el doble autoritarismo, constitutivo de las identidades coloniales: el heredado de los modelos indígenas precolombinos y el proveniente de la cristiandad ibérica. Los embriones de crítica al autoritarismo monárquico y católico hicieron también mucha falta. Las dos principales manifestaciones de la identidad colonial: el sincretismo católico y el arte barroco, no aportaron ninguna negación de los modelos autoritarios. Prolongamientos del catolicismo político, éstos fueron una transposición popular y cultural de las representaciones premodernas. El derroche suntuario del barroco se oponía a la economía de mercado, como las mentalidades católicas populares a la autonomía del individuo. Esta doble herencia colonial pesó, con toda

su fuerza de inercia, sobre los Estados nuevos surgidos de los imperios ibéricos que estallaron en el siglo XIX. Por otro lado, en la medida en que las rebeliones y las resistencias indígenas y negras no fueron portadoras de ninguna otra alternativa a la herencia colonial, sólo quedaron como la expresión de un descontento esporádico y no como el comienzo de un movimiento general de emancipación.

Capítulo IV

LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS Y NEGRAS

1. Revueltas y movimientos mesiánicos indígenas 52
2. La reconstrucción de las identidades étnicas 54
3. Cimarrones y negritud 56

CAPÍTULO IV

LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS Y NEGRAS

El derrumbamiento de los imperios azteca e inca fue rápido y la conquista se transformó en una floreciente empresa de colonización. La destrucción de las civilizaciones precolombinas, el desmantelamiento de las estructuras sagradas, la desaparición de sus sabios marcaron para siempre a las poblaciones indígenas. La resistencia y la defensa de los imperios fueron ciertamente heroicos. Sin embargo, la derrota militar fue acompañada de un profundo trauma ligado a la incapacidad de los sacerdotes indígenas para poder explicar un drama de tal intensidad. Desde su punto de vista, la respuesta de los sacerdotes aztecas a los doce franciscanos españoles recién desembarcados en 1524 en la Nueva España fue revelador del impacto de la tragedia vivida: "dejadnos entonces morir ahora, dejadnos entonces perecer puesto que, desde este momento, nuestros dioses han muerto". Este sentimiento de muerte de los dioses indios, fue la consecuencia directa de la impotencia militar y cultural frente a la abrumadora superioridad técnica de los conquistadores. Ésta no pudo ser, a ojos de las elites indígenas, más que la manifestación de la superioridad del dios español y portugués. Asimismo, el rápido proceso de occidentalización de las mentalidades indígenas puede explicarse, en parte, por esta fatalista aceptación de la nueva relación de fuerza establecida por la conquista.

La relación de las poblaciones indígenas con sus nuevos amos no fue durante ese tiempo, en ningún caso, una simple sumisión. Por el contrario, la resistencia fue inmediata y constante; ésta se manifestó desde el principio de la colonización, por las revueltas, las rebeliones y los movimientos mesiánicos que agitaron a menudo a

las poblaciones indígenas. Pero hubo otra resistencia, simbólica esta vez, nacida en el corazón mismo del proceso de aculturación y de cristianización impuesto por los vencedores. Esta resistencia simbólica tomó la forma de la reconstrucción de las identidades étnicas en el seno mismo de las sociedades coloniales que se empezaban a instaurar. Por su parte, las poblaciones de esclavos negros provenientes de África, vivieron de manera similar este doble movimiento de lucha, buscando preservar una autonomía relativa en el seno del orden colonial.

1. *Revueltas y movimientos mesiánicos indígenas*

Sería muy largo enumerar las numerosas revueltas indígenas que sacudieron el imperio español a lo largo de la colonia. Solamente durante el siglo XVIII en la región andina, se pueden nombrar 140 diversos movimientos. Es cierto que estas revueltas fueron en gran parte esporádicas, limitadas en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, éstas manifestaron el rechazo de la creciente presión fiscal ejercida por la Corona sobre las comunidades indígenas, así como el rechazo a los funcionarios corruptos y tiránicos. En este rechazo participaba a menudo el sector mestizo de la población y, por lo tanto muchas de estas rebeliones no fueron solamente indígenas. Sin embargo, durante el siglo XVI, algunos movimientos pasaron de ser simples levantamientos a sublevaciones populares. Éstas fueron verdaderas tentativas de restauración de los imperios y de las sociedades indianas, sobre todo en los Andes. En esta forma, en el Perú, el indio Manco Inca y uno de sus hijos Huayna Capac, el último de los emperadores incas, intentó desde 1536 reestablecer el imperio. Juntando una armada de 50 mil hombres, alcanzó a sitiar por casi un año, al Cuzco, la antigua capital inca caída en manos de los españoles. Al fracasar el sitio, el último inca tuvo que renunciar a organizar un levantamiento general y se consagró a una guerra de escaramuza, desde la región de Victos, casi inaccesible aunque muy cercana al Cuzco. Victos fue, de 1537 a 1572,

el centro de la resistencia inca. Un templo construido fue consagrado al sol, y Victos se convirtió en el corazón "de una política consciente de rechazo del cristianismo y de reacción hacia el pasado".[5]

El virreinato del Perú vivió durante los años de 1560 una crisis profunda. La perpetuidad de la encomienda, la insuficiencia de la evangelización, la ineficacia de la administración real en una región cuya geografía era particularmente accidentada, donde pululaban los valles de difícil acceso, fueron algunos de los graves problemas a resolver. Asimismo, los rumores y proyectos de sublevación indígena general se propagaron fácilmente. Un movimiento milenarista, el Taqui Ongo, prosperó anunciando el fin del dominio español; pero las autoridades españolas lo reprimieron duramente y condenaron a los dirigentes a la enmienda pública o al exilio. Al mismo tiempo, la muerte del último inca, Tupac Amaru, decapitado por los españoles en 1572, después de haber recibido el bautismo en la plaza central del Cuzco, marcó el principio de la pacificación de ese virreinato. En cambio, los milenarismos y las tentativas de restauración del imperio inca perduraron. En pleno siglo XVIII, las insurrecciones indígenas resurgieron en los Andes; en particular, de 1780 a 1782, un nuevo jefe indígena se apropió del nombre de Tupac Amaru y reanimó la utopía andina del regreso del inca.

Al otro lado del continente, al norte de la Nueva España, en los territorios fronterizos, vastos y mal controlados por los españoles, una guerra estalló de 1541 a 1542 entre tribus indígenas nómadas y españoles. Este movimiento se expandió rápidamente y fue atribuido a las antiguas prédicas milenaristas de los brujos indígenas de las tribus "salvajes" chichimecas del norte. Fue sólo hasta el siglo XIX que estos últimos fueron sometidos por México y por los Estados Unidos de América.

La conquista española provocó, en los dos principales virreinatos coloniales, unas resistencias bastante más

5 Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Gallimard, 1971.

arraigadas que lo que dejaron entender los relatos de los cronistas de la época. Esta resistencia indígena a los márgenes del imperio colonial se manifestó, incluso más fuertemente, en la extremidad meridional del continente al sur del río Bio-Bio. Ahí, las tribus de indios araucanos que nunca habían sido colonizados por los incas, resistieron con ahínco e inteligencia a los españoles. Bajo las órdenes de uno de sus jefes, Lautaro, éstas lograron aún utilizar y mejorar las técnicas militares de los conquistadores, teniéndolos amenazados durante todo el siglo XVI.

Aunque la "pacificación" española triunfó desde el siglo XVII sobre toda la extensión del territorio colonial, las revueltas y las rebeliones esporádicas de indios y de mestizos, perduraron. Pero, la relación de fuerza asimétrica entre los medios militares puestos en uso por la autoridad colonial y el limitado carácter de los movimientos de protesta social, fueron siempre perjudiciales para los rebeldes. Una de la últimas grandes revueltas fue la de los indios mayas de Yucatán, en el sureste mexicano; durante la primera mitad del siglo XIX ocurrió una verdadera guerra de castas, animada por el antiguo milenarismo de restauración indiana, misma que terminó con sangre como todas las otras. La resistencia constante fue el signo evidente del rechazo al dominio colonial; sin embargo, frente a la imposibilidad de sacudir a los imperios coloniales en el plano militar, los grupos indígenas adoptaron y elaboraron otras formas de resistencia a través de la reconstrucción de sus identidades étnicas, afectadas por el descenso demográfico y por el golpe de la conquista.

2. *La reconstrucción de las identidades étnicas*

La conquista y la colonización modificaron considerablemente la vida cotidiana de las poblaciones indígenas. La destrucción de los viejos aparatos religiosos, la adhesión de la nobleza indígena al cristianismo y el derrumbe demográfico, contribuyeron a reforzar una aculturación acelerada. A esto se agregó el reagrupamiento forzado

de los indios en las villas (congregaciones y reducciones) alrededor de las iglesias y los conventos; con esto, se inició la desaparición de miles de vecindades indígenas y la restructuración del espacio precolombino. Al mismo tiempo, el clero español dedicó sus esfuerzos no solamente a cristianizar, sino igualmente a extraer todo remanente de prácticas religiosas precristianas denunciadas como idolatrías.

A pesar de este conjunto de factores que permiten comprender las profundas mutaciones del universo cultural indígena, las prácticas religiosas y sociales no desaparecieron completamente; éstas fueron recompuestas por los indígenas dentro del nuevo contexto que les fue impuesto, como fue el caso en la Nueva España para el culto a la Guadalupe-Tonantzin. La cristianización de la imaginación indígena fue cierta y muy real. Sin embargo, ésta se hizo en un sentido sincrético, en la medida en que la división de los espacios en repúblicas de indios y repúblicas de españoles facilitó el proceso de reconstrucción de las identidades étnicas. Esta reconstrución fue el fruto de un doble trabajo, como lo ha mostrado Carmagnani:[6] por una parte, la reelaboración de la idea de un espacio indígena en torno a una geografía sagrada cuyo código era indígena; por la otra, la reconstrucción de la territorialidad indígena facilitada por la división del espacio, impuesta por los mismos españoles. A esto se agregó el desarrollo, por parte de las sociedades indígenas, de una economía propia con sus propias relaciones de producción y un intercambio entre grupos étnicos, así como con el sector español de la economía colonial.

Esta recomposición étnica se realizó según las normas jerárquicas del poder indígena integradas al orden colonial. Es por esto que, el proceso de recuperación de los valores étnicos se realizó en forma paralela a la reestructuración de un sistema político autoritario y vertical, que

6 *El regreso de los dioses, el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988

estaba en manos de los jefes indígenas tradicionales, los caciques y los curacas. De ahí, los límites de un fenómeno que favoreció, desde luego, a la recomposición étnica pero que fue esencialmente integrado al orden colonial. Al seno mismo de este orden, el territorio indígena reconstruido vino a ser un espacio de protección y enraizamiento, permitiendo defender a la población indígena contra la sobreexplotación de los grandes propietarios españoles. En la medida en que la jerarquía indígena se hizo garante del reconocimiento al espacio indígena por la administración colonial, ésta se convirtió en la cabeza visible de la identidad étnica. Desde entonces, los indígenas percibieron su etnicidad dentro de la estructura jerárquica, garante de su autonomía relativa. Es por esto que, al contrario de las revueltas y de los movimientos mesiánicos, esta reconstitución étnica fue la expresión de una resistencia pasiva en el seno de un orden colonial asimétrico. A la larga éste fue un elemento estabilizador que facilitó la integración del indio a un orden cuya verticalidad e inflexibilidad quedaron bien expresados por los cuadros de castas. En el seno del modelo orgánico colonial, construido sobre la diferenciación racial, el indio, si bien recompuesto en su identidad étnica, se encontraba siempre en la base de la pirámide social. Dominado, su identidad seguía siendo, no obstante, irreductible por haber llegado a conservar su territorialidad y sus valores garantes de su etnicidad. Por lo tanto, el indígena había resistido la asimilación en la medida en que seguía detentando un territorio propio, una geografía sagrada y una lengua conservada desde la época colonial.

3. *Cimarrones y negritud*

El mayor hecho de la colonización ibérica, así como de otros dominios coloniales europeos dentro del Caribe, fue la explotación y la degradación constante de la fuerza de trabajo indígena y negra. En las islas del Caribe y en Brasil, donde las poblaciones indígenas murieron rápida-

mente, la esclavitud de los negros importados de África sirvió de sustituto. Una de las constantes de la historia colonial fue precisamente la intensidad y la continuidad del tráfico de negros. Los cálculos sobre el número de esclavos africanos transportados hacia las colonias americanas, durante el periodo colonial, fluctúan entre cinco y doce millones según los datos seleccionados. Lo que sí es seguro, es que el tráfico no descendió hasta que la esclavitud estuvo definitivamente abolida, hacia finales del siglo XIX.

Lejos de ser esclavos dóciles y devotos de sus amos, como lo pintaron a veces las novelas del siglo XIX, los esclavos negros manifestaron un espíritu permanente de resistencia. Ésta tomó diversas formas: el suicidio, el aborto voluntario en las mujeres, el envenenamiento de los amos, la huida y la revuelta.

Numerosas rebeliones surgieron tanto en el Caribe como en el continente. Éstas fueron de dos tipos: espontáneas por una parte, cuando expresaban el rechazo al maltrato y a la sobreexplotación, y por la otra, organizadas y planificadas, cuando manifestaban también una resistencia cultural y política. Entre estos últimos movimientos, la revuelta de los esclavos haitianos, conducidos por Toussaint-Louverture, es la más conocida. Ésta triunfó en 1793 y desembocó en 1804 con la proclamación de la independencia de la primera y única república negra de América, Haití. La revuelta, había comenzado en una ceremonia de vudú, la noche del 14 de agosto de 1791. A excepción de ésta, las revueltas no triunfaron nunca y no desembocaron nunca en un regreso a las raíces africanas.

En cambio, los esclavos fugitivos que abandonaban las plantaciones y las haciendas durante los trastornos políticos mayores o valiéndose de las luchas entre potencias coloniales rivales, alcanzaron a constituir sociedades originales. Los cimarrones, como se les denominaba, emprendieron la reconstrucción de sus sociedades sobre los modelos africanos. Estos modelos acarreados por la memoria colectiva africana, estuvieron constantemente renovados por el arribo de esclavos desembarcados de las

naves de los traficantes. De esta manera, la tradición oral y las prácticas religiosas subsistieron, mezcladas con los ritos cristianos impuestos por sus amos. La presencia de los cimarrones, bajo la forma de repúblicas negras, prosperó en Brasil, en la capitanía de Venezuela y en la Nueva España, así como en las posesiones inglesas (Jamaica), holandesas y francesas (Guyanas). Sin embargo, la mayor parte de las sociedades cimarronas desaparecieron a la larga, destruidas por las fuerzas armadas coloniales o absorbidas en la sociedad colonial por asimilación en las poblaciones vecinas, indígenas y mestizas, o después de haber concluido tratados de alianza con los gobernantes.

Como en el caso de las sociedades indígenas, la resistencia a largo plazo fue sobre todo cultural y tomó el perfil del sincretismo religioso. La diferencia propia a la negritud se manifestó en el seno de las sociedades coloniales, según el mismo principio experimentado por el sector indígena de la población, es decir, según el modelo orgánico de integración social, situando tanto al negro como al indio en la base de la pirámide social. Las repúblicas independientes de principio del siglo XIX, surgidas de un orden colonial dividido, no pusieron fundamentalmente en tela de juicio este estado de cosas, aun si ellas abolieron rápidamente la esclavitud. Estas continuaron percibiendo a los indios y a los negros como a unas "clases peligrosas", útiles solamente para ser sometidas a la fuerte explotación del trabajo. Sin embargo, la resistencia cultural tanto de los indios, como de los negros ha sido tal que, América Latina es hasta hoy día una Indo-Afro-Ibero-América.

naves de los traficantes. De esta manera, la tradición oral y las prácticas religiosas subsistieron, mezcladas con los ritos cristianos impuestos por sus amos. La presencia de los cimarrones, bajo la forma de repúblicas negras, prosperó en Brasil, en la capitanía de Venezuela y en la Nueva España, así como en las posesiones inglesas (Jamaica), holandesas y francesas (Guyanas). Sin embargo, la mayor parte de las sociedades cimarronas desaparecieron a la larga, destruidas por las fuerzas armadas coloniales o absorbidas en la sociedad colonial por asimilación en las poblaciones vecinas, indígenas y mestizas, o después de haber concluido tratados de alianza con los gobernantes.

Como en el caso de las sociedades indígenas, la resistencia a largo plazo fue sobre todo cultural y tomó el perfil del sincretismo religioso. La diferencia propia a la negritud se manifestó en el seno de las sociedades coloniales, según el mismo principio experimentado por el sector indígena de la población, es decir, según el modelo orgánico de integración social, situando tanto al negro como al indio en la base de la pirámide social. Las repúblicas independientes de principio del siglo XIX, surgidas de un orden colonial dividido, no pusieron fundamentalmente en tela de juicio este estado de cosas, aun si ellas abolieron rápidamente la esclavitud. Estas continuaron percibiendo a los indios y a los negros como a unas "clases peligrosas", útiles solamente para ser sometidas a la fuerte explotación del trabajo. Sin embargo, la resistencia cultural tanto de los indios, como de los negros ha sido tal que, América Latina es hasta hoy día una Indo-Afro-Ibero-América.

CAPÍTULO V

INDEPENDENCIA, EMANCIPACIÓN Y MODERNIDAD LIBERAL

1. Unas frágiles nacionalidades 59
2. Las reformas liberales y la modernidad democrática 61
3. Ruptura y continuidad 63

CAPÍTULO V

INDEPENDENCIA, EMANCIPACIÓN Y MODERNIDAD LIBERAL

De 1808 a 1826, los espacios coloniales ibéricos vivieron trastornos profundos. El imperio español dio lugar progresivamente a una quincena de Estados-naciones, mientras que, Brasil paso de la tutela portuguesa, a una independencia bajo un régimen monárquico constitucional fundado por la casa de Braganza en exilio. La causa directa de esta evolución fue la invasión (1807) de la península ibérica por las fuerzas napoleónicas que sometieron a España y a Portugal. El vacío político así creado, entre las colonias y sus metrópolis, dio lugar al surgimiento de movimientos independentistas latinoamericanos. Al mismo tiempo, los intereses hegemónicos británicos favorecieron las aspiraciones republicanas de las elites criollas, esperando asegurarse así, futuros mercados y socios comerciales. Pero ¿fue la formación de los Estados independientes una oportunidad para emancipar a las masas indígenas, negras y mestizas? ¿La ruptura con la metrópoli y con los intereses ibéricos permitió una rápida transición hacia una modernidad política y económica? Al contrario, éste no fue más que un proceso lento, caótico y contradictorio, ligado a la constitución de nacionalidades frágiles de donde surgieron las aspiraciones libertarias que se enfrentaron a los actores sociales corporativistas, presentes durante tres siglos de colonización.

1. *Unas frágiles nacionalidades*

Al final del siglo XVIII los espacios coloniales ibéricos fueron el escenario de una sorda lucha entre elites blan-

cas. En efecto, todas las estructuras administrativas se encontraban en manos de los españoles y de los portugueses, mientras que, los criollos nacidos en América, aunque de raza blanca, eran mantenidos al margen del poder. Sin embargo, las nuevas ideas surgidas de las revoluciones americana (1776) y francesa (1789) penetraban poco a poco, con los libros difundidos clandestinamente gracias a los intercambios comerciales amplificados por las reformas borbónicas y pombalinas. El vacío creado por la desaparición momentánea de los mecanismos de control político metropolitano, a raíz de la invasión napoleónica (1807), suscitó los movimientos de independencia. Éstos fueron dirigidos por la burguesía comercial criolla, apoyados por los mestizos que combatieron los ejércitos españoles. Simón Bolívar, José de San Martín y Antonio José de Sucre fueron los héroes en las luchas antiespañolas para el sur del continente, a los que correspondieron para la Nueva España, los padres Miguel Hidalgo y José Morelos, así como los generales Agustín de Iturbide y Antonio López de Santa Anna. Al sueño bolivariano de mantener una América española unida, sucedió una rápida fragmentación del continente en unos quince Estados. A excepción de Brasil, que alcanzó a guardar su unidad y a la vez defender sus fronteras del sur, el resto de los Estados-naciones en formación vivieron durante la primera mitad del siglo XIX años inciertos y violentos. Una vez vencido el enemigo español, las burguesías criollas se enfrentaron, desplazando las capitales a merced de sus hegemonías y modificaron las fronteras según las victorias y derrotas en las batallas libradas con sus vecinos. Nacidos en condiciones similares, todos los países adoptaron un régimen republicano, con excepción de Brasil que lo hizo a fines del siglo (1889). Sin embargo, mientras que nacía una prensa de opinión, la práctica de la democracia electoral fue reservada para las elites alfabetizadas. De hecho, la situación evolucionó poco para las masas rurales, indígenas y negras. El poder osciló de la elite liberal a su hermana conservadora. El centralismo republicano y el autoritarismo triunfaron sobre el federalismo y la demo-

cracia, sin realizar una reforma a profundidad. Las elites criollas temían sobre todo la irrupción de lo que llamaban las chusmas indígenas y negras, al favor de la anarquía reinante. La emancipación haitiana (1804) proveía un precedente que había marcado sus espíritus. En el continente la guerra de castas, como la de Yucatán, bien podía amenazar a las jóvenes nacionalidades en manos de las elites blancas y mestizas; por lo tanto, el proyecto liberal se diferenció poco del modelo conservador en relación al control político de las masas. Éstos se distinguían más bien, uno del otro, por el modelo económico a adoptar. Los primeros defendieron sobre todo la apertura comercial hacia Inglaterra, los segundos, deseaban un desarrollo económico endógeno. Pero los dos, en definitiva, acordaron mantener un *status quo* que protegía los intereses de la Iglesia, del ejército y de las corporaciones. Ahora bien, las grandes porciones de tierras en manos de la Iglesia y los privilegios corporativistas de los grupos indígenas heredados del derecho colonial que los protegían, representaban un freno a la modernización económica de las jóvenes naciones. El desarrollo comercial todavía restringido, experimentado poco a poco, suscitó nuevas ambiciones en el seno de ciertas elites criollas y mestizas. Entre éstas, un liberalismo radical prosperó hacia mitad del siglo y estimuló las reivindicaciones de reforma política y económica. Un movimiento de reforma liberal triunfó sobre los tímidos intentos de los liberales de la primera generación, mantenidos constantemente bajo presión por los conservadores y la Iglesia.

2. *Las reformas liberales y la modernidad democrática*

Hacia mediados del siglo XIX, un viento de reforma sopló al momento en que los ejércitos liberales conquistaban el poder. Estas minorías políticas y sociales, armadas, impusieron a las masas y a los actores sociales tradicionales (Iglesia y corporaciones) las constituciones liberales y los principales derechos que las acompañaron: la libertad de voto, de asociación, de prensa, de culto;

la escolaridad obligatoria y la secularización de las instituciones públicas; sobre todo la propiedad privada y la separación de la Iglesia y del Estado.

Esto provocó profundos trastornos: la Iglesia perdió definitivamente la fuerza económica y momentáneamente su influencia política. Los indios fueron desposeídos de sus derechos colectivos sobre la tierra. El ejército, la justicia y el clero no se beneficiaron más de sus privilegios jurídicos tradicionales (fueros). La esclavitud fue abolida a nombre de los principios democráticos y el derecho de voto para todos fue inscrito dentro de las constituciones; sin embargo, éste fue poco practicado en la realidad. Más que una democratización de la vida pública, se realizó una redistribución del poder en favor de las elites liberales que no tardaron en aliarse nuevamente con sus predecesores recientemente desposeídos. Estos liberales que se habían asegurado del control del aparato del Estado por las armas, buscaron enriquecerse y apropiarse de las tierras retiradas a la Iglesia y a las comunidades indígenas. Un neolatifundismo sustituyó el antiguo régimen de la tierra. Asimismo, los privilegios comerciales cayeron en manos de las nuevas elites que, progresistas, promovieron un desarrollo copiado con base en los modelos europeos y norteamericanos.

El continente latinoamericano se transformó así de manera espectacular durante el último tercio del siglo. Las vías férreas ligaron a las principales ciudades del interior a los puertos o, como en el caso de México, con la frontera norteamericana. Se estimuló una economía de exportación de materias primas e importación de bienes manufacturados. Las infraestructuras portuarias y urbanas se modernizaron. Las escuelas primarias, secundarias y superiores pretendieron formar a los nuevos actores de la modernidad económica y política. Una clase obrera en formación surgió poco a poco, mientras que la inmensa mayoría de las poblaciones rurales subsistió en un estado de semiservidumbre y de extrema precariedad económica. El orden y el progreso, como decía el *slogan* positivista de los liberales conservadores (como éstos solían llamarse) no favoreció al final más que a una pequeña porción

de la población. Esta lucha de la "civilización contra la barbarie" (Sarmiento) era muy desigual. Pues, las nuevas elites en el poder se aliaron con el capital extranjero y con las jerarquías tradicionales, comenzando por la Iglesia con la cual llevaban una política de conciliación de intereses, tolerando el irrespeto de los principios liberales más fundamentales en materia de cultos. En un contexto como éste, las reformas liberales inscritas en las leyes fueron difícilmente respetadas en los hechos. Una brecha se abrió entre el país legal y el país real. Ésta, es sin duda una de las características principales del nuevo orden político liberal, que triunfó a finales del siglo XIX y asentó su poder sobre la ambigüedad terminológica. Entre el concepto de democracia liberal inscrita en la ley y la realidad social y política se inscribía una escisión que fue más que un desfase entre la palabra y la acción. Mientras que la práctica del voto se decretaba, las elecciones eran falseadas; mientras que las redes escolares se ampliaban, las masas quedaban analfabetas; mientras que la propiedad privada era un derecho universal, sólo una minoría se apropiaba de los bienes y de los servicios.

3. *Ruptura y continuidad*

La modernidad a la que aspiraban las elites latinoamericanas del siglo XIX fue impuesta a las masas. Su principio fue la economía de mercado y la inserción del continente en la división internacional del trabajo, donde encontró su lugar como exportador de materias primas y como consumidor de bienes manufacturados y de servicios provenientes de Europa y luego de los Estados Unidos. A la antigua dependencia de las metrópolis ibéricas se sustituyó una nueva, que no fue solamente fruto de los intereses económicos y políticos de los anglosajones. Ésta provenía sobre todo de la voluntad de las elites políticas y económicas de los Estados independientes. Estas elites fueron, los agentes privilegiados de una segunda conquista, ligada a la imposición de la propiedad privada y a la liberación de la mano de obra, sin más trabas

corporativistas. En la medida en que las tierras fueron puestas en venta, por primera vez en la historia, las colectividades indígenas se vieron seriamente amenazadas. Es entonces, cuando comenzó un lento trabajo de desestructuración de las identidades indígenas. En efecto, la pérdida de la territorialidad llevaba, dentro de un plazo más o menos cercano, a la disolución de la identidad étnica.

Aquí reside el dilema de la modernidad latinoamericana del siglo XIX. La ruptura con los modelos coloniales corporativistas y la adopción de constituciones republicanas y liberales, pusieron en duda el orden y los privilegios tradicionales que ofrecían a las masas indígenas una real protección dentro de un orden social piramidal. En cambio, los liberales radicales deseosos de romper con la herencia colonial, pretendieron ofrecer a los indios "la posibilidad de aprender a leer y a escribir, en lugar de quemar cirios", como lo diría uno de ellos, un indio zapoteco mexicano Benito Juárez. Siendo éste el primer y el último presidente indio de México, fue ciertamente el símbolo del indio redimido por la modernidad liberal, un ciudadano de una república moderna; dentro de la concepción de las minorías liberales radicales, el indio Juárez, abogado, de frac negro, se encontraba a la antípoda de otro indio surgido de la cultura sincrética colonial, Juan Diego, de huaraches y de calzón blanco, arrodillado a los pies de la virgen de Guadalupe.

Pero Juárez constituyó un caso aislado y las asociaciones modernas y liberales (logias francmasonas, sociedades protestantes, círculos espiritistas y asociaciones de ayuda mutua), no pudieron hacer surgir en el seno de las masas, la cultura política de la modernidad democrática. Al contrario, como lo ha manifestado recientemente Carlos Fuentes "criollos y mestizos concluyeron la obra de los conquistadores españoles, sometiendo al indígena a explotaciones peores que las de la colonia".[7] Sin más protección jurídica que los principios constitucionales libera-

7 Fuentes, Carlos, *Valiente mundo nuevo, épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

les, el indio fue transformado en un individuo sin defensa, analfabeto, eterna minoría en una sociedad de estructura piramidal como la anterior. En la base de la escala social, el indio étnico devino, poco a poco, en indio proletario, sometido a una explotación despiadada, realizada por las mismas elites blancas y mestizas.

Lo mismo sucedió con el negro. La supresión de la esclavitud se impuso progresivamente sobre toda la extensión del continente. Pero el esclavo negro perdió la relativa protección de que gozaba al seno de la gran propiedad. Éste se convirtió en un trabajador "libre", pero obligado a vender su fuerza de trabajo a un precio bajo.

La trágica condición de las masas indígenas y negras, contrastaba frente al optimismo de las elites inclinadas al positivismo, confiadas en que la ciencia les permitiría sobreponerse al retraso provisional de las sociedades latinoamericanas en contraste con Europa y los Estados Unidos. Este progreso llegó por cierto con el ferrocarril y las demás innovaciones técnicas. Éste fue ciertamente impuesto con orden, por los dictadores liberales conservadores tales como Porfirio Díaz (1876-1911) en México o Antonio Guzmán Blanco (1870-1887) en Venezuela. El progreso impuesto fue en beneficio casi exclusivo de las elites, manteniendo un modelo autoritario de dominio sobre las masas empobrecidas. Pues, esta modernidad por decreto, no se fundó sobre ninguna reforma de las prácticas y mentalidades tradicionales. Las reformas liberales no tuvieron otro lugar que los textos abstractos de las constituciones. Ningún movimiento de reforma religiosa, intelectual y moral acompañó el enorme ímpetu político del liberalismo radical. ¿A caso, no fue por esto, que este liberalismo se transformó en conservador? Es cierto, que ningún catolicismo democrático y liberal pudo consolidarse y acompañar el proceso. Por el contrario, la Iglesia se convirtió poco a poco, en ultramontana y antiliberal. El anticlericalismo fue por lo tanto la respuesta del liberalismo radical a la intransigencia de la Iglesia frente a las reformas políticas propuestas. Al mismo tiempo, este anticlericalismo reveló la incapacidad

de las minorías liberales para atender a las masas a fin de regenerarlas como lo pretendían. Éstas quedaron desesperadamente en manos de la Iglesia, seguras y protegidas, en la desgracia económica que las marginaba. Es por esto, que sin ninguna perspectiva de una reforma religiosa, intelectual y moral, el camino parecía trazado hacia la convergencia autoritaria de las minorías en el poder y de los actores sociales tradicionales, en particular, la Iglesia, única institución capaz de ejercer un verdadero control sobre las masas. Asimismo, en todos los países latinoamericanos, el siglo XIX finalizó con un regreso a la alianza del trono y del altar, alianza que reforzó la hegemonía de las elites liberales europeizadas, en detrimento de la emancipación y del progreso de las poblaciones indígenas y negras. Las emancipaciones políticas del principio de siglo, no habían hecho más que reforzar la herencia colonial, pero ya sin la protección del derecho colonial. Peor aún, ya que las elites liberales habían instaurado esa trágica distancia entre el discurso y la realidad, que da, incluso hoy día, una dimensión surrealista a los históricos patriarcas, a estos dictadores de los que nos hablan, con tanta inspiración, las novelas latinoamericanas contemporáneas.

CAPÍTULO VI

LA AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA

1. Revolución e identidad mestiza 68
2. Democracia y pluralismo 71

CAPÍTULO VI

LA AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA

El siglo XIX mostró ser tanto el de la ruptura con las metrópolis ibéricas, como el de la enloquecida búsqueda de una modernidad política y económica calcada en gran parte sobre los modelos franceses y anglosajones. Esta búsqueda del "progreso", condujo a las elites a dudar de la identidad original del continente. Este pesimismo social contrastó con el optimismo positivista y se manifestó con vigor en el deseo de blanquear la raza, a través de la inmigración europea. La creencia en la imperfección original del indio y del negro justificó su sujeción durante la colonia; ésta se prolongó durante el siglo XIX, bajo la certeza de que sólo la venida de blancos europeos aseguraría las bases sociales necesarias para el progreso. El escritor uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) denunció en su época la pretensión de acceder a la civilización moderna negando la historia misma del continente. A pesar de esta postura, creció siempre una mayor distancia entre el país legal de la modernidad política y económica y el país real del clientelismo y de las relaciones patrimoniales. Pero también, esta carrera desenfrenada hacia una modernidad reproducida y no elaborada a partir de ingredientes propios de América Latina, tuvo como consecuencia la marginación creciente de las masas indianas y negras. Las revoluciones que estallaron entonces, fueron portadoras, tanto de una reivindicación de justicia económica y social, así como de la necesaria afirmación de la identidad mestiza del continente, como la base indispensable para una genuina modernidad latinoamericana. El mal desarrollo, que conocemos hoy, no ha hecho más que reforzar la idea de que sólo un desarrollo endógeno, basado en un modelo latinoamericano de mo-

dernidad, podría permitir una evolución equilibrada de las relaciones sociales. Este desafío sigue siendo vigente en un tiempo donde se habla de una transición democrática, como de un paso imprescindible hacia más justicia. Ahora bien, sólo el reconocimiento del pluralismo étnico y racial puede asegurar una base sólida para la democracia. Contra la segregación racial, lastre de la herencia colonial, se trata de asumir más bien las diferencias y las particularidades. Pero, para poder sobrepasar el mito del mestizaje, fruto de las revoluciones del siglo XX, que permitieron todas las manipulaciones autoritarias, habrá que fundar la participación política del indio, del negro y del mestizo, no como la de unos eternos menores de edad, pero en tanto ciudadanos responsables y representados.

1. *Revolución e identidad mestiza*

Un poco por toda América Latina, el siglo XX vio florecer movimientos revolucionarios y luchas en contra de las dictaduras impuestas por las oligarquías liberales conservadoras. México es ejemplo en esta materia, ya que las sublevaciones revolucionarias, estalladas sobre una década (1910-1920), modificaron la cara política y social del país. Las revoluciones mexicanas facilitaron el acceso al poder de los sectores sociales hasta entonces marginados: los campesinos y los obreros. El modelo de Estado populista que surgió, ofreció un nuevo tipo de estructura política, nacional-popular, donde las fuerzas sociales fueron incorporadas, no sobre la base de la representación democrática, sino, sobre la de la participación y de la movilización colectiva. Un intenso trabajo ideológico se realizó durante y después de la fase armada de la revolución. Esta labor ideológica iba en el sentido de la afirmación de la identidad mestiza de la nación que había sido negada hasta ese entonces por las elites oligárquicas. La pintura mural fue un poderoso vehículo de una nueva percepción de la historia. El pasado prehispánico se convirtió en el fundamento de una identidad plural, fecun-

dada por el impulso español colonial y por la modernidad industrial. La identidad mexicana residió en el entrecruzamiento de esas tres culturas y el mexicano debía estar orgulloso de ese mestizaje. A pesar del constante uso demagógico, que fue hecho de esos símbolos mestizos, por su contenido aglutinante en el marco del refuerzo de un nacionalismo corporativista, significó una ruptura simbólica ejemplar con el pasado colonial, así como con el liberalismo conservador. El bárbaro no era ya el indio, aunque, en los hechos éste se encontraba siempre marginado. Éste fue un paso adelante, pero no una base para la democracia, ya que la noción corporativa de pueblo, fundamental dentro de los regímenes políticos populistas latinoamericanos, sirvió también de instrumento ideológico para subordinar a los actores sociales (sindicatos de obreros y campesinos) dentro del Estado nacional-popular en manos de una nueva burguesía revolucionaria.

Desde entonces en la región latinoamericana, el modelo revolucionario mexicano tuvo seguidores, sin jamás ser igualado. En Perú, la Alianza Revolucionaria Popular Americana (APRA), fundada en 1924 por el gran tribuno Raúl Haya de la Torre, encontró un verdadero eco en el seno de las masas urbanas, recurriendo también a la idea del mestizaje. Pero este movimiento político no alcanzó jamás el poder, durante la vida de su fundador. En Cuba, la revolución de 1959 fue un movimiento igualitario sin precedente, de donde surgió la idea de "cubanía", expresión de un nacionalismo revolucionario mestizo. Por primera vez, los negros y su cultura se integraban a la historia y a la identidad de la isla. En el Brasil de los años de 1920, donde los movimientos militares democráticos de los "tenentes" (lugartenientes) proliferaron, y donde el populismo de Getulio Vargas prosperó luego, la búsqueda de la "brasilianidad" fue igualmente un intento enteramente innovador, integrando la aportación de las culturas afro-brasileñas a la identidad nacional.

Sin embargo, este nacionalismo fue, en todos los países, un arma de doble filo. Éste permitió, ciertamente, la incorporación simbólica de las masas indígenas y negras a la nación, pero frenó el establecimiento de prácticas

democráticas, ya que reforzó una política de participación colectiva y no las prácticas democráticas de representación. De ahí derivan las prácticas militaristas y autoritarias posteriores. En la medida en que ninguna cultura política democrática había acompañado el intenso esfuerzo simbólico de afirmación del mestizaje, una gran parte de los países latinoamericanos se apartó del modelo liberal democrático, que suponía que "el sistema político represente individuos o por lo menos categorías sociales definidas por su posición en el mercado de bienes y del empleo".[8]

En América Latina, la comunidad local es la que se asienta como actor político esencial y no el individuo. De ahí, que la cultura política no pasa en primera instancia por el voto, pero sí, a través de la movilización colectiva en la plaza pública. Sobre una tal cultura política se funda el control vertical del Estado por vía de los intermediarios (caciques y dirigentes corruptos); tales mecanismos corporativos de control político explican la débil autonomía de la sociedad civil, teniendo como consecuencia directa, la difícil formación de actores y de conflictos sociales independientes y autónomos. Es por esto, que se habla de una "democracia restringida" o de una democracia desde arriba. ¿Se trata entonces de una realidad heredada de prácticas y mentalidades coloniales? O bien, ¿es por el contrario, una vía original latinoamericana, en búsqueda de un modelo democrático más participativo que representativo? En la medida, en que lo que está en juego es la reducción de las desigualdades, no podemos más que constatar el débil y limitado impacto igualitario del modelo nacional-popular. Gracias a los movimientos revolucionarios, algunas veces victoriosos, en la mayor parte de los países de América Latina, la afirmación del mestizaje es parte del discurso oficial; sin embargo, los marginados económicos y políticos siguen siendo los mismos: los indios y los negros. ¿Puede entonces existir, una vía latinoamericana de desarrollo y

8 Touraine, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, París, Odile Jacob, 1988.

de modernidad sin que, estos últimos sean los actores determinantes de un proceso tal? En este sentido, la idea del mestizaje permanece como un concepto puramente estético (la raza cósmica de José Vasconcelos) o simplemente demagógico (el indoamericano de Haya de la Torre), sí, éste no es desplazado de la cultura política corporativista de la integración que lo creó hacia otra cultura política, la del pluralismo que todavía hace falta crear.

2. *Democracia y pluralismo*

Durante los últimos treinta años, un buen número de expertos han subrayado que América Latina se ha hundido dentro del "maldesarrollo" (René Dumont) crónico. Afectada por los términos desfavorables del intercambio que entorpece el equilibrio de la balanza de pagos, castigando los ingresos por concepto de exportación de materias primas, abrumada por una explosión demográfica que reduce a nada la taza de crecimiento económico, América Latina parece tener todavía por mucho tiempo sus "venas abiertas" (Galeano). El peso de la deuda de la región, la más importante entre las de los países del tercer mundo, hace parecer aún más sombría toda perspectiva de desarrollo. ¿Cómo puede un continente tan rico en recursos naturales y en recursos humanos salir del círculo vicioso de la miseria y la marginación? Una manera de responder, es encontrar las causas de tal situación.

Éstas son históricas, en primer lugar. La explotación económica que comenzó con la llegada de los españoles y de los portugueses, explotación que no ha cesado hasta nuestros días. Éstas también son estructurales. América Latina participa de una división internacional del trabajo; el abismo tecnológico es siempre más amplio entre los países del Norte y los del Sur. Pero las causas del "maldesarrollo" no son sólo externas, como lo dejo entender la teoría de la "dependencia". Éstas son también internas, como lo afirma un buen número de intelectuales latinoamericanos contemporáneos (Paz, Fuentes, Vargas Llosa).

El primer problema, es para algunos la cultura política heredada con el doble obstáculo de "las tradiciones autocráticas de los imperios indígenas y del imperio español en sus dos vertientes: el paternalismo de los Habsburgo y el activismo centralizador y modernizador de los Borbones".[9]

Después, un fuerte freno reside en las mentalidades de la mediación necesaria, bien percibida por el escritor peruano Mario Vargas Llosa cuando anotó:

> sobre el latinoamericano pesa una vieja tradición que lo lleva a esperar todo de una persona, de una institución o de un mito poderoso y superior, frente del cual abdica su responsabilidad civil. Esta antigua función dominadora fue cumplida, en el pasado, por los emperadores bárbaros y los dioses incas, mayas o aztecas y más tarde, por el monarca español o por la Iglesia colonial y los caudillos carismáticos y crueles del siglo XIX. Hoy día, es el Estado quien lo realiza. Estos Estados que los humildes campesinos de los Andes llaman "El señor gobierno", fórmula colonial sin equívoco cuya estructura, dimensión y relación con la sociedad civil, me parecen ser la causa primordial de nuestro subdesarrollo económico y del desfase existente entre éste último y nuestra modernización política.

Finalmente, la cultura y los intelectuales, marcados por los esquemas de pensamiento heredados de la tradición religiosa colonial, constituyen eso que, Octavio Paz denomina una "modernidad paradójica":

> Las ideas son de hoy, las actitudes de ayer. Sus abuelos juraban en nombre de Santo Tomás, ellos en el de Marx, pero para unos y otros la razón es un arma al servicio de una Verdad con Mayúscula. La misión del intelectual es defenderla. Tienen una idea polémica y combatiente de la cultura y del pensamiento: son cruzados. Así que se ha perpetuado en nuestras tierras una tradición intelectual poco respetuosa de la opinión ajena, que prefiere las ideas

9 Fuentes, Carlos, *Valiente mundo nuevo, épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

a la realidad y los sistemas intelectuales a la crítica de los sistemas.[10]

Los intelectuales positivistas del siglo XIX creyeron que el progreso y la democracia venían de la reproducción del modelo liberal europeo y norteamericano, y que así negarían la herencia prehispánica y colonial. En cambio, sus colegas más lúcidos de hoy constatan que esta huida hacia adelante no ha hecho más que acentuar las contradicciones inherentes a la historia de la región, además de reforzar la marginación de las masas. Por eso, además de asumir una posición crítica frente al triple obstáculo ligado al autoritarismo, a la pasividad y al espíritu de sistema, ellos defienden que toda búsqueda de una cultura democrática deberá hacerse en continuidad cultural con el pasado. Tal proyecto podría restituir su originalidad a una modernidad latinoamericana que nacerá del reencuentro y de la confrontación pluralista de las tradiciones de los indios, de los negros y de los ibéricos, y no de su negación o de su omisión. A quinientos años del decisivo encuentro de civilizaciones que marcó el destino de América Latina, éste es el principal reto del momento si se quiere vencer las desigualdades absolutas que subsisten hoy en día.

10 Paz, Octavio, *El peregrino en su patria, historia y política de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Parece sin duda, después de haber intentado leer en grandes trazos la historia de América Latina, que el Quinto Centenario de la llegada de Cristobal Colón al Caribe no puede ser objeto de una celebración. Sólo una conmemoración crítica debe favorecer el ejercicio del recuerdo y estimular las solidaridades. La historia de América no comenzó en 1492. Numerosas y brillantes civilizaciones indígenas precedieron la llegada de los españoles y de los portugueses, pero también, de los ingleses, de los holandeses y de los franceses, por citar sólo a algunos conquistadores. Sin embargo, el año de 1492 instauró para la región latinoamericana en particular una nueva relación al tiempo y al espacio. Ésta entró entonces en la modernidad, en el momento en que Europa accedía también a ella por la apropiación del espacio terrestre que acababa de realizar gracias a la hazaña de Colón y de sus sucesores. En esta relación que se establece en 1492 entre el "viejo" y el "nuevo" mundo, la historia tomó un sentido distinto para los unos y para los otros. Para Europa, esta fecha marcó el principio del dominio colonial, de la imposición de un modelo de sociedad y de explotación de las riquezas naturales y de los pueblos sometidos por la fuerza. Es a partir de 1492 que el Occidente creyó poder erigir su particularidad en universalidad. Esta relación instituida condiciona hasta hoy día la percepción del otro, del dominado que fue transformado en bárbaro, tanto más que buscaba preservar su diferencia, contra la pretensión europea de "civilizarlo". En este orden de reflexión, no es casual que las relaciones de Europa y América Latina permanezcan todavía marcadas por una gruesa cortina de ignorancia, prejuicios y pasividad. Para vencer la distancia forjada

desde 1492, será necesario más que la buena voluntad de reconocer las diferencias culturales. En un mundo más y más interdependiente, la estabilidad y la evolución pacífica de las relaciones internacionales, dependen de la voluntad de crear mecanismos necesarios para la justa redistribución y el reparto equitativo de las riquezas.

Por su parte, América Latina existe a partir de la relación instituida violentamente por Europa, en 1492. La historia de la región se desarrolló dentro del marco de esta relación, creada por la entrada forzada dentro de una modernidad impuesta pero no asumida. Desde la llegada de Colón, América Latina fue marcada de una triple manera por esta relación asimétrica con la modernidad europea.

En primer lugar, ella entró en relaciones económicas de dependencia. Las colonias prosperaron gracias al pillaje del oro, de la plata y de las materias primas. Los neocolonialismos del siglo XIX no modificaron, pero sí ampliaron los medios de explotación en beneficio de Inglaterra y de los Estados Unidos. Hoy, parece ser que las economías del Norte ni siquiera tienen necesidad de las del Sur. Las cuatro quintas partes de los intercambios se realizan entre países del Norte; América Latina ha visto pasar su participación comercial mundial del cinco al dos por ciento en los últimos años. La dependencia y el déficit tecnológico de América Latina se han acentuado a tal grado que ésta no se encuentra en mejores posibilidades de defenderse comercial o militarmente que hace cinco siglos. Por las relaciones privilegiadas que ésta ha entablado, tanto por voluntad propia como por fuerza con Europa ¿no debería ella convertirse en un laboratorio de nuevas relaciones económicas fundadas en la reciprocidad y la redistribución y no sobre la explotación y la marginación?

En segundo lugar, conviene subrayar que la irreductibilidad de América Latina no es sólo el resultado de las relaciones económicas internacionales. La sospecha y la paranoia que nutren una historia del subdesarrollo, sólo producto de la manipulación de fuerzas ocultas y poderosas, no aportan ningún elemento a la discusión. El pa-

sado de América Latina es, desde la Conquista, el de la violencia y de la rapiña de las elites dirigentes blancas y mestizas. En este sentido, 1492 fundó la dominación racial sobre la base de una concepción dual de la sociedad: la república de españoles contra la república de indios, ayer, los blancos y mestizos ricos contra los marginados indios y negros, hoy. Incluso si la dualidad racial no estuviera presente de manera tan aguda en la realidad cotidiana, como lo señala Alain Touraine, las sociedades latinoamericanas "continúan siendo obstinadamente dualistas; de una parte, se encuentra el mundo de la palabra, es decir, el de la participación no solamente de los ricos, pero también de la clase media y tocando gran parte de la clase obrera; y por la otra, existe el mundo de la sangre que es el de la pobreza y de la represión".[11] El desafío inmediato para las elites políticas latinoamericanas consiste en reducir las desigualdades. Para esto, es necesario ciertamente educar, crear empleos, vivienda, extender el seguro social, poner en marcha una política fiscal que impulse la redistribución social de la riqueza. Pero esto no podrá ser realìzado sin una autonomía creciente de la sociedad civil, cuyo fundamento no puede ser otro que el respeto del individuo y de sus derechos fundamentales.

Por último, el progreso así como la evolución de las sociedades latinoamericanas está íntimamente ligado al porvenir del catolicismo. Éste tuvo un efecto modelador de los comportamientos y de las mentalidades desde el siglo XVI. Aun si, por otra parte, las minorías religiosas disidentes han existido siempre, su evolución queda estrechamente condicionada por la de la Iglesia. Este catolicismo estuvo marcado por el espíritu de la contrarreforma, y después por las corrientes ultamontanas e intransigentes de los siglos XIX y XX. El Concilio Vaticano II (1961-1965) y sus corrientes reformistas parecen haber sido sólo un intermedio dentro de una historia de larga duración, marcada por un modelo vertical y autoritario de gestión de lo sagrado. En América Latina, todas

11 *Ibidem*.

las tentativas de reforma del catolicismo estuvieron sucesivamente atropelladas: la del clero regular y humanista del siglo XVI, así como las del liberalismo católico del XIX, las del catolicismo social de principios del XX y los movimientos inspirados por la Teología de la Liberación de hoy en día. El proyecto de nueva evangelización que anima a la Iglesia en el marco de la celebración de los quinientos años de su presencia en el continente, parece ser una tentativa de restauración frente a la irrupción de numerosas sectas y nuevos movimientos religiosos. Estos últimos no son unos ensayos de reforma religiosa, pero la manifestación vigorosa de la vitalidad de la religión popular, siempre en posición subalterna y en desfase frente a la institución católica. Tal vez han surgido un tanto con tanta virulencia, porque la Iglesia continúa reforzando las mentalidades tradicionales, corporativistas y una percepción jerárquica y autoritaria con relaciones sociales a imagen de las en vigor en su seno. En este contexto, el proyecto de una nueva evangelización parece ser, más la afirmación triunfalista de la aculturación de América Latina hacia el catolicismo autoritario, que la premisa a una reforma religiosa que permita asentar una reforma política democrática.

Sin embargo, sólo una reforma religiosa de gran envergadura que sirva de instrumento de cambio de las conciencias y de los individuos, podrá fundar una modernidad latinoamericana sobre la autonomía del sujeto social.

La conmemoración crítica del quinto centenario del acontecimiento de 1492 debería de comenzar por la crítica de la triple continuidad de las relaciones económicas, políticas y religiosas instauradas por la entrada de América Latina en la economía mundial de fines del siglo XV y principios del XVI. No se trata de seguir imponiendo la copia de los modelos europeos o norteamericanos. Esta tentativa ha fracasado, cuando ha sido dirigida por las elites políticas y económicas latinoamericanas del siglo XIX. Pero toda reflexión sobre la identidad latinoamericana debe tomar en cuenta la relación instaurada en el siglo XVI, a fin de superarla y de buscar un camino

original hacia la modernidad. Si es cierto que existen características generales de lo que podemos entender por modernidad (racionalización, pluralismo, democracia, tolerancia), sin embargo, ninguna sociedad se define solamente por estos principios generales. Toda sociedad, combina poco o mucho estos principios con sus características particulares propias, formadas por la historia. En este sentido, América Latina no podrá ser moderna en contra de su herencia, pero sí a partir de ésta, criticándola para mejor superarla. Del trauma de la conquista nació América Latina en tanto Indo-Afro-Ibero-América. Las resistencias presentadas por los sectores sociales subalternos, indios y negros, la han enriquecido con una herencia plural. La modernidad latinoamericana debe tomar en cuenta estos aportes para fundar una identidad democrática sobre el reconocimiento del pluralismo cultural y racial de la región. Ésta, no puede ser limitada a la exaltación pasional y nacionalista del mestizaje. Ésta debe pasar por una reforma religiosa, intelectual y moral. Octavio Paz[12] claramente lo ha expresado: para nosotros:

> Nos hace falta tanto, lo mismo en la esfera privada que en la pública, volver a Montesquieu, quiero decir, conocer y reconocer los límites de cada uno, los míos y los de mi vecino. De ahí que la reforma política sea inseparable de la reforma intelectual y moral. Esto únicamente puede realizarse por una acción interior e interpersonal: una enmienda, una conversión. Por esto me atrevo a decir que la reforma moral es, o debería ser, la tarea de la nueva generación intelectual.

Hasta ahora, América Latina ha estado marcada por el choque del encuentro conflictivo de dos mundos, choque que le ha dado nacimiento dentro de sus componentes contemporáneos. De ahí, nació su paradójica identidad moderna; ésta guarda de aquello, una marca trágica que se expresa en el desgarramiento permanente del hombre latinoamericano. Éste vive en efecto como lo señala el escritor y político mexicano Enrique González Pedrero,

12 *Ibidem*.

> una doble vida, una hipocresía, ese horror que es aparentar, simular que está de acuerdo con la lógica de la sociedad industrial y con los valores políticos modernos, cuando en realidad no se corresponden con el mundo y con la economía neoliberal contemporánea en el que éste nació y los valores en que se ha formado.

Este desgarramiento se revela con toda su intensidad tanto en los conflictos sociales y políticos, como dentro de los comportamientos económicos, siempre marcados por la distancia entre la ley y la práctica, entre el país legal y el país real. América Latina no saldrá sola de esta contradicción que la está marcando desde hace quinientos años. Ésta lo logrará en la medida en que Europa sepa también, por su lado, establecer relaciones igualitarias y complementarias. Tal vez pueda ser el modo de poner fin a quinientos años de desprecio y de negación del otro, para que éste no sea reducido al rango de bárbaro, pero sea reconocido en tanto que socio de una modernidad que, por ser universal, debe asegurar la participación de todos, dentro del respeto mutuo de las diferencias. Sólo así, la catástrofe de la conquista y las necesarias resistencias de los vencidos podrán ser superadas por una emancipación proveniente de una modernidad latinoamericana crítica y reconciliada con sus múltiples raíces.

PRINCIPALES FECHAS MENCIONADAS

Enero de 1492: La reconquista del reino de Granada por los reyes de España. Los moros son definitivamente expulsados de la península ibérica.

3 de agosto de 1492: La expedición de Cristobal Colón compuesta por tres caravelas, zarpa del puerto de Palos para las Indias.

12 de octubre de 1492: La expedición de Cristobal Colón arriba a una isla bautizada con el nombre de San Salvador (hoy la isla de Watling en Bahamas); es el primer encuentro con las poblaciones indígenas.

1493: La bula Inter Caetera del papa Alejandro VI legitima la toma de posesión de las tierras recientemente "descubiertas".

1494: El Tratado de Tordesillas (España) confirma la división del continente americano entre España y Portugal.

1500: La expedición del navegador portugués Álvares Cabral, alcanza las costas de Brasil.

1506: Muerte de Cristobal Colón.

1507: Es publicada la *Nueva Geografía* de Tolomeo, por Martín Waldseemüller a Saint-Dié en los Vosgos.

1517: Las tesis de Martín Lutero, exigiendo la reforma de la Iglesia, son publicadas en Wittenberg, Alemania.

1519: La expedición de Hernán Cortés llega a las costas de Yucatán (México).

1521: Mexico-Tenochtitlan es tomada por las tropas de Cortés.

1519-1522: La expedición de Fernando de Magallanes rodea por primera vez, el continente americano por el sur.

1532: Francisco Pizarro conquista el reino inca del Perú.

1536: Se funda el Colegio de Tlatelolco en el valle de México para los hijos de la nobleza indígena.

1537-1572: Resistencia inca en la región de Vitcos, en el virreinato de Perú.

1542: Las Leyes Nuevas buscan asegurar la protección de los indios en los territorios coloniales.

1545-1563: Concilio de Trento, principio de la contrarreforma.

1550-1551: Disputa de Valladolid (España) entre Bartolomé de las Casas, obispo de los indios en Chiapas y el jurista Juan Ginés de Sepúlveda.

1570: Asiento del Tribunal de la Inquisición en Lima, en México en 1571 y en Cartagena de Indias en 1610.

1648: Codificación del relato del mito de la Virgen de Guadalupe, después de un siglo de su aparición al indio Juan Diego sobre el sitio de la veneración de la diosa de la tierra-madre Tonantzin.

1776: Revolución e independencia de las colonias de Nueva Inglaterra.

1780-1782: Rebelión de Tupac Amaru en el virreinato del Perú.

1789: Revolución francesa.

1791: Rebelión de los esclavos negros de Haití.

1804: Proclamación de la República de Haití.

1807: Invasión de la península ibérica por los ejércitos napoleónicos.

1808-1826: Movimientos de independencia en las colonias españolas de América y surgimiento de nuevas nacionalidades.

1876-1911: Régimen liberal oligárquico de Porfirio Díaz en México.

1870-1887: Régimen liberal oligárquico de Antonio Guzmán Blanco en Venezuela.

1887: Abolición de la esclavitud en Brasil.

1889: Proclamación de la República del Brasil.

1910-1920: Revoluciones mexicanas.

1924: Fundación de la Alianza Revolucionaria Americana por el intelectual y hombre político peruano Raúl Haya de la Torre.

Enero de 1959: Entrada triunfal de las tropas revolucionarias del comandante Fidel Castro en la Habana (Cuba).

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

BASTIDE, Roger, *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde,* París, Payot, 1967.

CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses, el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca siglos XVII y XVIII,* México, FCE, 1988.

CHAUNU, Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIème siècle),* París, Presses Universitaires de France, 1977.

CHEVALIER, Françoix, *L'Amérique Latine de l'indépendance à nos jours,* París, Presses Universitaires de France, 1977.

DUMONT, René, MOTTIN, Marie-France, *Le mal-développement en Amérique Latine, Mexique, Colombie, Brésil,* París, Seuil, 1981.

FUENTES, Carlos, *Valiente mundo nuevo, épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana,* México, FCE, 1990.

GRUNZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire, sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècle,* París, Gallimard, 1988.

LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique,* París, Gallimard, 1974.

LATOUCHE, Serge, *L'occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire,* París, La Découverte, 1989.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente,* México, FCE, 1958.

PAZ, Octavio, *El peregrino en su patria, historia y política de México,* México, FCE, 1987.

REICHLEN, Félix, *Les Amérindiens et leur extermination délibérée,* Lausanne, Favre, 1987.

STEIN, Stanley y Barbara, *L'héritage colonial de l'Amérique Latine*, París, Maspéro, 1979.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, París, Seuil, 1982.

TOURAINE, Alain, *La parole et le sang, politique et société en Amérique Latine*, París, Odile Jacob, 1988.

WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Gallimard, 1971.

ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990.

Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, número 4. Se terminó de imprimir en el Instituto de Investigaciones Jurídicas el día 17 de diciembre de 1992. La edición se hizo en tipo palton y consta de 1000 ejemplares. El diseño en computadora estuvo a cargo de Raúl MÁRQUEZ ROMERO.